ÉTUDES

SUR

LA SAINTE TRINITÉ

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET C^ie^. — MESNIL (EURE).

R265

ÉTUDES

DE THÉOLOGIE POSITIVE

SUR

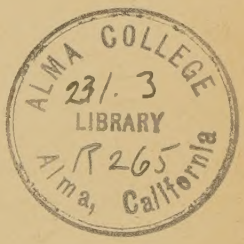
LA SAINTE TRINITÉ

PAR

TH. DE RÉGNON, S. J.

DEUXIÈME SÉRIE

THÉORIES SCOLASTIQUES



PARIS

VICTOR RETAUX ET FILS, ÉDITEURS

82, RUE BONAPARTE, 82

1892

Tous droits réservés

6834

AVERTISSEMENT.

I.

Dans les *Études* précédentes, l'auteur a recherché comment le dogme de la sainte Trinité avait été exposé et soutenu par les Pères contre les hérésies du IV^e^ siècle. Ce fut, partout et toujours, la même Foi, mais exprimée dans des formules un peu différentes, *ut innotescat... multiformis sapientia Dei* (1). Quand il n'est question que de défendre l'Église contre le reproche d'avoir varié dans sa doctrine, il suffit à l'apologiste de faire constater cette permanence du dogme à travers tous les temps et dans tous les langages. Mais, après avoir chassé du domaine sacré le rationalisme incré-

(1) Ephes., III, 10.

dule, il convient d'étudier les travaux exécutés par la raison fidèle au sein de la Cité de Paix. Jamais, en effet, la philosophie n'a produit de plus belles œuvres qu'à l'époque, où servante de la Foi, elle tissait à sa reine d'éclatants manteaux de cour, dans lesquels la richesse de la matière s'alliait à la variété des formes. *Omnis gloria ejus filiæ Regis ab intus, in fimbriis aureis circumamicta varietatibus* (1). J'entends par là les diverses théories rationnelles qui ont surgi dans les Écoles catholiques au sujet des processions divines.

Cette variété de conceptions est un fait assez généralement ignoré. La théorie classique de la Trinité, telle qu'on l'enseigne partout, provient de saint Augustin. Elle a été approfondie par saint Anselme, et définitivement systématisée par saint Thomas. Elle s'est donc imposée aux théologiens modernes, autant par les grands noms dont elle se réclame que par son admirable beauté. Mais on étonnera plus d'un chrétien instruit, en lui annonçant qu'au sein même de la Scolastique, une autre théorie toute différente a été inaugurée par Richard de Saint-Victor, constituée par Alexandre de Halès et amenée à sa perfection par saint Bonaventure. Ce dernier nom doit suffire, à lui seul, pour commander le

(1) Ps. 44.

respect et l'intérêt à l'égard d'un système qu'il patroune.

C'est, d'ailleurs, le cas de rappeler qu'un champ est d'autant plus fertile qu'on varie davantage ses cultures. Il y aura donc grande utilité pour la théologie à reporter son attention sur des richesses qu'on a un peu négligées dans les temps modernes. Si l'on veut méditer avec largeur d'esprit sur l'incompréhensible mystère, il est bon de l'étudier dans tous les grands docteurs qui ont illustré le XIII^e^ siècle.

Mais, quel que soit l'éclat natif du génie, un Maître ne doit pas être séparé du milieu où il a vécu. De plus, on ne peut se rendre compte de l'état intellectuel d'un siècle, à moins de jeter un regard sur les siècles qui l'ont préparé. Pour éclairer les enseignements du Docteur Angélique et du Docteur Séraphique, il a donc paru utile de rechercher dans l'histoire théologique du XII^e^ siècle les raisons de leur ressemblance et de leur dissemblance.

II.

C'est le lieu de répéter ce qui a été dit dans l'*Avertissement* des *Études* précédentes. L'auteur n'aspire point à composer un traité nouveau sur le dogme de la Trinité. Il ne prétend même pas faire connaître complètement

la théorie de chacun des Maîtres qui se sont exercés sur un sujet si sublime. Il n'est, pour parler vrai, et il ne se donne que comme un « coureur des bois », voyageant un peu au hasard, et allant à la recherche des beaux points de vue. Lorsqu'il les rencontre, il les signale aux théologiens de profession, pour qu'ils en fassent leur profit.

Dans une marche aussi vagabonde, il est bien possible que l'auteur se soit égaré parfois. Mais il croira avoir rendu quelque service, s'il réveille l'attention un peu endormie, et s'il décide les penseurs à fouiller certaines mines dont l'exploitation semble abandonnée. La connaissance de saint Thomas lui-même gagnerait beaucoup à ce qu'on étudiât parallèlement les autres Maîtres de la Scolastique. Combien d'*articles* de la *Somme* dont on ne comprend pas l'importance, combien de phrases, combien de mots isolés, dont on ne peut saisir la portée exacte, sinon par l'étude comparative des contemporains !

Cette déclaration en amène une autre. Pour mettre en évidence le génie propre de chaque docteur, on s'est peut-être laissé entraîner parfois à exagérer la différence entre la pensée de ce docteur et celle des autres, et à transformer ainsi en divergence d'opinions une simple variété dans les manières de s'exprimer. Cette faute

est excusable. C'est ainsi que l'anatomiste sépare brutalement deux minces filets nerveux qui cheminaient ensemble, pour faire apparaître leur indépendance d'origine et de marche. D'ailleurs, faute avouée est à moitié réparée. A ceux qui viendront après, de faire justice de ces exagérations et de redresser ces erreurs d'appréciation.

Une dernière remarque. Le lecteur s'étonnera peut-être de rencontrer dans cet ouvrage un certain nombre de développements philosophiques, dispersés çà et là sans aucune liaison. La cause de ce désordre est que l'auteur n'a point cherché de lui-même ces questions, et qu'il ne s'y est arrêté qu'au fur et à mesure qu'il les trouvait soulevées par le docteur dont il s'occupait. Quant à la variété de ces aperçus, il faut en faire remonter la raison jusqu'à nos grands docteurs eux-mêmes qui, pour chanter l'ineffable mystère, excitaient l'intelligence humaine à tendre toutes les cordes de sa lyre. — Ceci soit dit pour excuser d'avance les digressions, les redites et les longueurs, que blâmeront les hommes de goût et de savoir, mais qui ne déplairont pas aux étudiants dont elles faciliteront le travail.

ÉTUDE VIII.

SCOLASTIQUE DU XII^{e} SIÈCLE.

ÉTUDE VIII.

SCOLASTIQUE DU XII^{e} SIÈCLE.

CHAPITRE I.

MOUVEMENT DES ÉTUDES.

§ 1. — De la théologie avant les écoles de Charlemagne.

On sait quelle influence prépondérante exerça saint Augustin dans l'Église latine. D'une part, ses victoires sur les grandes hérésies de son siècle le firent considérer, à juste titre, comme le champion de l'orthodoxie et presque comme l'oracle de la Foi. D'autre part, son vaste et curieux génie avait scruté toutes les questions dogmatiques et scripturales à une telle profondeur, qu'il semblait avoir épuisé les efforts de la raison humaine. Pendant longtemps, on se contenta donc en Occident de conserver ses écrits par de nombreuses copies, et d'en faire des sortes d'abrégés ou d'imitations; à ce point que, plus tard, il a fallu une minutieuse critique pour séparer les œuvres légitimes de saint Augustin et les ingénieuses contrefaçons colportées sous son nom. C'est

ainsi que pendant plusieurs siècles, la pensée augustinienne, agissant constamment sur les intelligences latines, les pénétra jusqu'à en prendre totale possession, jusqu'à y vivre d'une vie continuée, comme un arbre multiplie sa sève dans ses nombreuses greffes.

§ 2. — De la philosophie au XII[e] siècle.

Lorsque Charlemagne eut fondé ses fameuses écoles, un nouvel horizon se découvrit à l'esprit humain, et l'on commença à étudier les sciences profanes dans les auteurs de l'antiquité. Mais les bibliothèques étaient pauvres. En fait de philosophie, on ne connaissait guère que Boèce, dans ses commentaires sur Porphyre et Aristote. Les écoles s'appliquèrent donc à l'étude du philosophe romain, qui devint le maître en philosophie, pendant que saint Augustin demeurait l'oracle en théologie.

Or, par ses traités de Grammaire et de Dialectique, Boèce répondait parfaitement aux besoins du temps. Il fallait la Grammaire, pour comprendre les auteurs grecs et latins dont les manuscrits commençaient à sortir de leur poussière. Il fallait la Dialectique, pour donner à la raison, prenant conscience de sa force, une souplesse et une rectitude indispensables à son développement. Aussi les efforts de la jeune école, qui montait en sève comme une vigne au printemps, se portèrent-ils sur la Grammaire et la Dialectique.

Cette dernière étude, surtout, était de nature à charmer des esprits, tout à la fois avides de penser et pauvres en matériaux intellectuels. Sorte d'escrime, dans laquelle la subtilité naturelle fait plus que l'érudition

acquise, où la témérité juvénile peut l'emporter sur la prudence du sage, la Dialectique fut vite à la mode. Les écoles devinrent des tournois, où il s'agissait surtout de plaire à la galerie par la dextérité des parades et la rapidité des attaques. Rien d'instructif sur cet état de choses, comme l'autobiographie d'Abailard, où ce fils de soldat raconte, avec une naïve vanité, ses précoces succès sur son vieux maître Guillaume de Champeaux. Ce ne sont qu'expressions militaires : bataillons en présence, approches habiles, investissement de places, sièges en règle...

« Quels furent ces combats, de quel côté la fortune fit-elle pencher la balance? les faits répondent assez par eux-mêmes, et je ne me vante pas en disant audacieusement comme Ajax :

si quæritis hujus
Fortunam pugnæ, non sum superatus ab illo » (1).

— Et quelle était donc cette Troie autour de laquelle on combattait? Abailard nous apprend lui-même que la querelle portait sur la question des « Universaux », et que les deux factions rivales étaient le Nominalisme et le Réalisme. Je n'en disconviens pas : c'est là une question qui domine toute la philosophie. Mais elle relève de la « métaphysique » et le malheur était qu'on la traitât alors comme un sujet de pure « dialectique ». Or, si l'intelligence devient réaliste, lorsqu'elle se recueille dans ces calmes profondeurs où elle contemple en silence la vérité, il faut avouer, d'un autre côté, que la dispute, avec son verbiage et son arsenal de distinctions verbales,

(1) Abailard, *Historia calamitat.*, cap. 2. — M. **178**, col. 122.

ainsi que pendant plusieurs siècles, la pensée augustinienne, agissant constamment sur les intelligences latines, les pénétra jusqu'à en prendre totale possession, jusqu'à y vivre d'une vie continuée, comme un arbre multiplie sa sève dans ses nombreuses greffes.

§ 2. — De la philosophie au XII^e siècle.

Lorsque Charlemagne eut fondé ses fameuses écoles, un nouvel horizon se découvrit à l'esprit humain, et l'on commença à étudier les sciences profanes dans les auteurs de l'antiquité. Mais les bibliothèques étaient pauvres. En fait de philosophie, on ne connaissait guère que Boèce, dans ses commentaires sur Porphyre et Aristote. Les écoles s'appliquèrent donc à l'étude du philosophe romain, qui devint le maître en philosophie, pendant que saint Augustin demeurait l'oracle en théologie.

Or, par ses traités de Grammaire et de Dialectique, Boèce répondait parfaitement aux besoins du temps. Il fallait la Grammaire, pour comprendre les auteurs grecs et latins dont les manuscrits commençaient à sortir de leur poussière. Il fallait la Dialectique, pour donner à la raison, prenant conscience de sa force, une souplesse et une rectitude indispensables à son développement. Aussi les efforts de la jeune école, qui montait en sève comme une vigne au printemps, se portèrent-ils sur la Grammaire et la Dialectique.

Cette dernière étude, surtout, était de nature à charmer des esprits, tout à la fois avides de penser et pauvres en matériaux intellectuels. Sorte d'escrime, dans laquelle la subtilité naturelle fait plus que l'érudition

acquise, où la témérité juvénile peut l'emporter sur la prudence du sage, la Dialectique fut vite à la mode. Les écoles devinrent des tournois, où il s'agissait surtout de plaire à la galerie par la dextérité des parades et la rapidité des attaques. Rien d'instructif sur cet état de choses, comme l'autobiographie d'Abailard, où ce fils de soldat raconte, avec une naïve vanité, ses précoces succès sur son vieux maître Guillaume de Champeaux. Ce ne sont qu'expressions militaires : bataillons en présence, approches habiles, investissement de places, sièges en règle...

« Quels furent ces combats, de quel côté la fortune fit-elle pencher la balance? les faits répondent assez par eux-mêmes, et je ne me vante pas en disant audacieusement comme Ajax :

si quæritis hujus
Fortunam pugnæ, non sum superatus ab illo » (1).

— Et quelle était donc cette Troie autour de laquelle on combattait? Abailard nous apprend lui-même que la querelle portait sur la question des « Universaux », et que les deux factions rivales étaient le Nominalisme et le Réalisme. Je n'en disconviens pas : c'est là une question qui domine toute la philosophie. Mais elle relève de la « métaphysique » et le malheur était qu'on la traitât alors comme un sujet de pure « dialectique ». Or, si l'intelligence devient réaliste, lorsqu'elle se recueille dans ces calmes profondeurs où elle contemple en silence la vérité, il faut avouer, d'un autre côté, que la dispute, avec son verbiage et son arsenal de distinctions verbales,

(1) Abailard, *Historia calamitat.*, cap. 2. — M. **178**, col. 122.

est favorable au nominalisme. Et d'ailleurs, l'importance considérable de la Grammaire à cette époque ne devait-elle pas incliner les esprits à considérer les « mots » plus que les « choses », et à y voir les objets propres de l'activité intellectuelle?

La vogue était donc aux disputes sur les Universaux; et tout écolier, qui se sentait du talent et le désir de percer vite, agitait ces redoutables questions. Il faut lire dans Jean de Salisbury, l'homme le plus docte et peut-être le plus sage de son temps, quelle confusion résulta au XII^e siècle de ce conflit d'opinions : chacun profitant de l'obscurité de la question, pour en présenter une nouvelle solution qui le posât en chef d'école et lui apportât, avec l'affluence des élèves, la gloire et l'argent (1).

Cette mêlée n'est point pour déshonorer le XII^e siècle; on en observe de semblables à toutes les époques de renaissance. C'est le tourbillon vital dans l'œuf récemment fécondé, avec ses agrégations et désagrégations, ses polarisations et dépolarisations, que le physiologiste constate sans pouvoir en saisir le plan ou l'utilité.

§ 3. — Intrusion de la philosophie dans la théologie.

Le réveil de l'activité intellectuelle avait toutefois son danger. A une époque où la théologie ne formait avec les sciences profanes qu'un seul et même enseignement,

(1) Jean de Salisbury, *Polycraticus*, lib. VII, cap. 12. — M. **199**, col. 662.

les luttes philosophiques se transportaient sans tarder sur le terrain du dogme catholique. La Foi elle-même, si vive alors, poussait la raison à appliquer aux mystères ses nouvelles forces, suivant la belle expression de saint Augustin : *fides quærens intellectum*. Que sont les beaux traités de saint Anselme, sinon l'expression de ce besoin d'une raison fidèle?

« Merci, ô mon doux Seigneur, s'écrie ce docteur, merci ! Car ce que je croyais déjà par votre grâce, je le comprends maintenant par votre illumination, à ce point que si je refusais de le croire, mon intelligence me forcerait de le reconnaître » (1).

La jeune philosophie essaya donc sur les dogmes les instruments rationnels qu'elle venait de se forger. Il y eut des tentatives malheureuses ; et il ne pouvait en être autrement, soit à cause de l'inexpérience, soit à cause d'une présomptueuse confiance. Mais on doit se garder de confondre avec Arius ou Pélage les écolâtres dont l'Église dut réprimer les erreurs.

Le nominaliste Roscelin, que saint Anselme combattit, prétendait faire une bonne œuvre. « Les païens, disait-il, défendent leur loi; les juifs défendent leur loi; nous, chrétiens, nous devons aussi défendre notre foi » (2). Roscelin avait donc un certain zèle, mais non suivant la science; et il fut justement condamné dans un concile de Soissons (1092). Le même zèle, avec la même intempérance, l'entraîna plus tard à des diatribes exagérées contre les désordres des mœurs ecclésiastiques, et ces at-

(1) S. Anselme, *Proslogium*, cap. 4.
(2) Cité par S. Anselme, *De fide Trinitatis*, cap. 3.

taques indiscrètes furent, plus encore que les écarts de doctrine, la cause de ses infortunes (1).

Un autre exemple plus célèbre nous est fourni par Abailard. Nature pleine de fougue et de passions, ses premières aspirations furent vers la gloire profane, et bientôt sa précoce renommée le rendit présomptueux à l'excès. Lui-même nous raconte avec son habituelle vanité comment, encore sur les bancs, sans aucune préparation théologique, il entreprit, du jour au lendemain, l'exposition publique de la prophétie d'Ézéchiel, uniquement pour tenir un pari contre des camarades de son âge (2). Était-il possible qu'un homme si léger s'aventurât à expliquer nos mystères sans tomber dans quelque erreur grossière? Cependant, lorsque plus tard, mûri par ses malheurs et dans la plénitude de sa science, il écrivit ses plus célèbres traités, son intention vraiment religieuse partait d'un esprit de foi; car il déclare qu'il prend la plume pour réfuter les nombreuses erreurs qu'on colportait alors au sujet de l'adorable mystère de la Trinité. Lui aussi, il fit naufrage pour n'avoir pas assez lesté son navire; mais les beaux sentiments qu'on trouve dans ses écrits, l'amitié et l'estime que lui gardèrent toujours de saints personnages, l'édification de ses dernières années, rendent témoignage en faveur de son esprit chrétien.

Jugeons de la même manière Guillaume de Conches, ami d'Abailard, et Gilbert de la Porrée son adversaire. Ils subirent des condamnations doctrinales, mais au fond ils étaient sincèrement attachés à la foi catholique.

---

(1) *Histoire littéraire*, T. IX, article : *Roscelin.*

(2) Abailard, *Historia calamitatum,* cap. 3.

Leurs excès, dans un sens ou dans l'autre, sont excusables dans un siècle de renouveau intellectuel, et ces crises annonçaient l'enfantement des chefs-d'œuvre qui ont fait la gloire du siècle suivant.

§ 4. — Attitude du public.

Notre siècle a quelque ressemblance avec le Douzième par son inquiétude intellectuelle ; il est donc instructif de rechercher quelle était, dans ce passé lointain, l'attitude du public chrétien vis-à-vis de la nouvelle activité. Je crois inutile de rappeler comment une jeunesse avide de savoir se pressait, en nombre incroyable, autour des écoles qui avaient la renommée ; comment cette renommée se déplaçait brusquement, entraînant la foule vers les chaires les plus bruyantes, les plus batailleuses, les plus téméraires. Mais il faut nous arrêter davantage aux réactions moins connues, et cependant bien intéressantes.

Signalons d'abord la classe, si nombreuse dans tous les temps, de ceux qui, une fois pour toutes, ont garni leur esprit d'idées reçues comme on meuble un appartement, et qui déplorent la fécondité de l'intelligence humaine. Le pieux et savant Rupert entendait murmurer autour de lui :

« En voici encore un qui écrit sans nécessité. Les saints ont écrit ; les écrits des saints suffisent et surabondent. Nous ne suffisons pas à lire ce que les saints ont écrit. Faudra-t-il encore lire ce que des inconnus sans autorité écrivent de leur propre fond » (1)?

---

(1) Rupert, *De divinis officiis,* epist. dedicat. — M. **170,** p. 10.

A vrai dire, ces braves gens ne lisaient guère les saints eux-mêmes, et ne se nourrissaient que des vulgarités acclimatées autour d'eux. Aussi ne faisait-il pas toujours bon de toucher à leur ordinaire. Leur zèle s'irritant, ils se jetaient sur l'indiscret, comme sur un ennemi de la foi.

Abailard, dans son autobiographie, raconte une anecdote qu'il ne convient d'accepter, bien entendu, que sous bénéfice d'inventaire, mais que je rapporte comme une peinture de mœurs qui n'a rien d'absolument invraisemblable. Après sa condamnation à Soissons et un internement temporaire, notre philosophe avait fini par rentrer dans son monastère de Saint-Denis, où il charmait ses chagrins dans la bibliothèque.

« Un jour, dit-il, pendant ma lecture, le hasard me fit tomber sur un passage de Bède dans son exposition des Actes des apôtres, où il est dit que Denis l'Aréopagite fut évêque, non des Athéniens, mais des Corinthiens. Cette opinion allait contre les nôtres qui se vantent que leur saint Denis est l'Aréopagite évêque d'Athènes, comme ils le prouvent par ses histoires. Ayant donc trouvé ce passage de Bède contraire à notre opinion, je le montrai comme en plaisantant (1) à quelques frères qui se trouvaient là. Ils furent saisis d'indignation, et répondirent que Bède était le plus menteur des écrivains. Ils ajoutèrent qu'on possédait un témoignage bien autrement véridique : celui de leur abbé Hildouin, qui s'était transporté lui-même en Grèce pour élucider la question, et avait consigné dans ses Mémoires le résultat d'une enquête décisive. Alors l'un d'eux me demanda indiscrètement quel était mon avis sur Hildouin et Bède. Je répondis que j'inclinais pour l'autorité de Bède, dont les écrits sont étudiés avec estime dans toute l'Église

(1) « *Quasi jocando* ». Étant connu Abailard, on est tenté de traduire : « d'un air narquois ».

latine. Aussitôt leur colère s'allume. On crie que je me démasque enfin, que j'ai toujours cherché à nuire à notre monastere, et que maintenant j'attente à l'honneur de tout le royaume, dans une de ses gloires les plus chères, puisque je nie que leur patron soit l'Aréopagite. Je réponds que je n'ai point nié cela, et que d'ailleurs peu importe à saint Denis de venir de l'Aréopage ou d'ailleurs, pourvu qu'il jouisse près de Dieu de son immense gloire.

« Mais les voilà qui courent ensemble vers l'abbé, et lui portent leur dénonciation. On réunit les frères; on convoque le chapitre... (1) »

§ 5. — Parti conservateur.

Ce serait bien à tort qu'on jugerait du Douzième siècle par cette anecdote un peu suspecte; car l'Église favorisait l'instruction et en particulier les travaux théologiques. Cependant beaucoup d'esprits cultivés s'efforçaient de maintenir les études dans le sillon tracé par saint Augustin. Il semble que ces conservateurs ne vissent pas sans quelque regret sortir de la poussière les œuvres des Pères grecs. Un auteur dont j'ai perdu le nom écrivait à cette époque :

---

(1) Abailard, *Historia calamitatum*, c. 10. — Après Abailard, on continua à débattre la question de savoir si l'Aréopagite était mort en Grèce ou s'il avait été martyrisé à Paris. En 1215, Innocent III calma les disputes de la façon suivante. Il écrivit aux moines de Saint-Denis, que ne voulant point trancher le débat, et cependant désirant leur être agréable, il leur envoyait le corps du saint Denis mort en Grèce, qu'un légat avait apporté à Rome. « Ainsi, dit-il, lorsque vous aurez les deux reliques, il ne pourra plus rester de doute que vous ne possédiez dans votre monastère les reliques de saint Denis l'Aréopagite ». (*Supplementum ad Innocentii III regesta.* — M. **217**, col. 241.)

« On cite un Jean de Damas, je ne l'ai point lu, *abeat quo libuerit* ».

Plus tard, on rencontre encore quelques esprits chagrins, témoin celui qui, après avoir rapporté certains textes de saint Jérôme et de saint Augustin, s'écriait : « Quoi de plus évident? Que sont un Pierre Lombard ou je ne sais quel Jean de Damas, simples écoliers, auprès de ces autorités de l'orthodoxie » (1)?

Ce ne sont là, si vous le voulez, que des boutades d'écrivains sans valeur, et l'on ne trouve rien de semblable dans les graves auteurs de cette époque. Cependant tous les hommes sages s'inquiétaient à bon droit de l'intrusion de la science profane dans la théologie, et blâmaient une critique fiévreuse qui ne respectait aucune tradition. Trop souvent, en effet, c'est par là que s'introduit l'esprit de doute, lorsque l'humilité ne garde pas la porte du cœur.

Le puissant adversaire d'Abailard, Guillaume de Saint-Thierry décrit, dans son *Speculum fidei*, les tentations contre la foi, en homme qui les avait éprouvées lui-même, ou qui savait, du moins, combien elles tourmentent parfois les esprits les plus pieux.

« Souvent, dit-il, des âmes pleines d'une religieuse ferveur, mais encore trop tendres dans la foi, sont assaillies par les tentations contre la foi. Ces tentations n'attaquent point en face et à découvert; elles cachent leurs embûches, elles se présentent de côté. Elles tiraillent par derrière le vêtement de la foi. Elles ne disent pas : *est, est, non, non*; mais elles murmurent : *forsitan et forsitan*. Peut-être, disent-elles, il en est ainsi, peut-être n'est-ce point vrai; peut-être en fut-il autrement, peut-

(1) Gaultier de S. Victor, *Contr. quat. labyrinthos.* — M. **199**, col. 1136.

être le vrai texte est-il autre, ou ce qui est écrit l'a-t-il été pour autre chose qui n'a point été écrite.

« Lorsque la raison regarde en face et juge, tous ces doutes disparaissent. Mais, si l'on retrouve encore intact le vêtement de sa foi, on sent pourtant qu'il demeure froissé et comme chiffonné. »

Ne semble-t-il pas que cette description soit faite pour notre siècle envahi par la contagion du Peut-être?

Après avoir enseigné qu'il faut repousser ces sournoises attaques par des actes de foi prompts et énergiques, notre auteur ajoute :

« Et cependant il reste encore, dans je ne sais quel coin de la conscience, comme un aiguillon de mort qu'on ne peut arracher complètement : aiguillon qui ne transperce point, mais qui perce; qui ne pique même point toujours, mais qui cependant reste en place... Hélas! il n'y a, pour bien sentir ces choses, que celui qui combat » (1).

Il ne suffisait pas de gémir sur le mal; il fallait raffermir la foi des faibles et combattre l'erreur des novateurs. Le XII[e] siècle vit donc surgir un grand nombre de traités dogmatiques destinés à maintenir la pureté de la doctrine. Dans ces œuvres dont quelques-unes sont véritablement belles, toutes les questions sont résolues par des textes de Pères latins, et surtout par des textes de saint Augustin. Il en résulte que les traités de cette école tournent à peu près dans le même cercle. Qui en a lu un, les a lus tous; qui a lu saint Augustin, peut se dispenser d'en lire aucun. Voilà pourquoi ces ouvrages, malgré de réelles beautés, ne sont plus guère connus

(1) Guillaume de Saint-Thierry, *Speculum fidei*. — M. **180**, col. 374.

que des érudits. — Toujours il en sera ainsi, lorsqu'on voudra inféoder la science à un homme, même de génie. Toujours l'expansion de la raison finira par briser les liens autres que ceux de la Foi divine.

Si l'école conservatrice du Douzième siècle contribua peu au progrès de la science théologique, cependant elle rendit un éminent service, en s'opposant aux écarts des esprits plus entreprenants. Les amis du temps passé, à qui déplaisaient tout ce développement d'études profanes et cet enthousiasme pour Porphyre et Aristote, avaient nécessairement l'œil ouvert sur la Dialectique, lorsqu'elle s'aventurait sur le domaine de la théologie. Dès qu'ils découvraient quelque erreur dogmatique, ils la dénonçaient impitoyablement, et réclamaient une condamnation sévère. Quelquefois leur zèle semble empreint d'une certaine amertume; les qualifications dont ils usent sont injustes (1); leurs diatribes se ressentent de préjugés un peu étroits (2); ils abusent quelquefois d'un mot échappé à leurs adversaires. Cependant on ne doit pas contester les services que ces gardiens ombrageux ont rendus à la Foi et à la science : à la Foi, en la maintenant pure; à la science, en la défendant contre ses propres témérités!

---

(1) Gaultier de Saint-Victor n'épargne pas Pierre Lombard : « Quoi! dit-il, tu es maître en Israël, tu es évêque, bien que simoniaquement intrus dans ton église, et tu blasphèmes ainsi! » (*Libr. contr. quat. labyrinthos.* — M. **199**, col. 1140.)

(2) Guill. de Saint-Thierry reproche à Abailard des opinions très soutenables, et il est lui-même très dur au sujet de la prédestination.

§ 6. — Conduite de l'Église.

D'ailleurs, au-dessus des accusateurs étaient les juges, c'est-à-dire les évêques, les conciles, les papes. Or l'Église est toujours une mère tendre; dans les accusés, elle voit plus volontiers des fils à ramener que des coupables à châtier. Par essence, elle aime la lumière, et la faveur spéciale dont elle a toujours entouré la science n'a jamais été niée que par la haine aveugle. De là, ses lenteurs à condamner et ses égards pour les savants.

En même temps, donc, qu'on doit louer l'ardente insistance d'un saint Bernard à presser la condamnation d'un Abailard ou d'un Gilbert de la Porrée; on doit également admirer la sage hésitation des conciles et des papes à prononcer des sentences déshonorantes. Il est vrai de dire que la plupart des juges, évêques ou cardinaux, avaient fréquenté les écoles dans le beau temps de leur jeunesse, et que beaucoup d'entre eux avaient connu l'ivresse du vin nouveau. Ils en avaient conservé l'amour de la science et ils la favorisaient dans leurs villes épiscopales. Ces juges finissaient bien toujours par condamner les propositions fausses. Ils exigeaient des rétractations, mais ils évitaient autant que possible d'écraser les personnes. Après sa condamnation, Gilbert de la Porrée retourne dans son diocèse de Poitiers, sans que son autorité ait à souffrir. Abailard, que son caractère versatile rend suspect, est frappé plus sévèrement par le Pape; mais, aussitôt, recueilli avec affection par Pierre le Vénérable, il est calmé, converti, et même employé par le saint abbé de Cluny à enseigner les jeunes moines du monastère.

§ 7. — Écoles épiscopales.

Je viens de rappeler la sollicitude de l'Église pour la science. Il ne faudrait pas croire, en effet, que l'enseignement de la jeunesse fût livré tout entier aux aventures des chercheurs de nouveautés. Dans tous les centres d'études, existaient des chaires entretenues par les évêques et occupées par des maîtres sérieux. Ces hommes graves, parfaitement au courant du mouvement qui se produisait autour d'eux, savaient distinguer entre les tendances légitimes de la raison et ses entreprises téméraires. Ils dirigeaient prudemment la théologie, en unissant le respect de la tradition avec l'estime que mérite le progrès, et leurs sages conseils dictaient aux évêques les jugements doctrinaux.

La célébrité ne s'est pas attachée à ces hommes, pourtant bien méritants, comme si la curiosité ne remarquait dans le torrent des âges que l'écume et les tourbillons de surface. Leurs œuvres mêmes, ou bien se sont perdues, ou gisent encore dans les dépôts de manuscrits (1). Cependant on peut juger de leur valeur

(1) Les plus importants de ces maîtres sont nommés dans un écrit de leur siècle. « Numquid non audientibus hæc tam nova dogmata considerandum fuerat, quantos sapientes et litteratos viros non longe ante hæc tempora habuisset Ecclesia, sanæ opinionis et doctrinæ, qui manifeste contraria senserant et docuerant? Dico autem insignes illos Laudunenses Anselmum et Radulfum, magistrum etiam Albericum Remensem post Bituricensem archiepiscopum, et fidelissimum divini verbi tractatorem Hugonem de Sancto Victore, sed et Robertum Pullum apostolicæ sedis cancellarium, cæterosque quamplures, quorum

par les traités de Robert Pullus, mort en 1150. Dans ses *Sentences*, on admire une sagesse et une science que le saint-siège récompensa par la pourpre romaine. La véritable gloire du premier cardinal anglais est d'avoir été le précurseur de Pierre Lombard, et probablement son maître, si l'on en juge par la conformité de doctrine et même de rédaction dans certains passages de leurs œuvres respectives.

Il est inutile de parler longuement du « Maître des Sentences », car son influence sur l'enseignement théologique est connue de tous. Pierre Lombard fut de l'école conservatrice. Effrayé de voir l'enseignement de la théologie s'égarer dans une vaine dialectique et une philosophie raisonneuse, il voulut la ramener dans sa voie légitime, en l'endiguant par des *Sentences* patristiques. Comme ses prédécesseurs, Pierre Lombard est le disciple fidèle de saint Augustin, à qui il emprunte le plus grand nombre de ses témoignages. Cependant il n'est pas exclusif, et ses citations permettent de juger quels étaient les Pères grecs ou latins que l'on commençait à connaître. En outre, c'est un esprit trop supérieur pour qu'il lui vienne en pensée de ramener la science en arrière. Tout en rejetant les questions bonnes uniquement pour la dispute, il connaît son siècle, se préoccupe de ses erreurs théologiques, tient compte de ses conquêtes philosophiques, et sait opérer un triage dans les opinions nouvelles. De son vivant, il fut violemment attaqué par les esprits chagrins qui grondaient contre le progrès;

---

præsentia adhuc aut memoria recens in benedictione est. (Gaufride, *Libellus contr. Gilbertum.* — M. **185.** col. 616).

plus tard, les modernes lui reprocheront de s'attarder à de vaines subtilités. De telles critiques forment, par leur contradiction même, le plus bel éloge de Pierre Lombard, en prouvant à la fois et sa largeur d'esprit et la connaissance qu'il avait des besoins de son temps.

§ 8. — École de Saint-Victor.

Cet aperçu rapide sur les études théologiques du XII^e siècle resterait incomplet, si je ne signalais un autre mouvement parallèle au mouvement des écoles publiques.

Un théologien, qui d'abord avait puisé dans ces écoles quelques opinions peu sûres, comme il le confesse lui-même, et qui plus tard voulut en rendre responsable son maître Pierre Lombard, exprime dans la page suivante la lassitude que la dispute avait produite dans certaines âmes :

« Il convient de s'abstenir des distinctions propres à la logique, lorsqu'il s'agit du Christ, ou d'une personne de la Trinité, ou de la divine essence, ou des sacrements et en général des articles de foi. Si pourtant on admet quelquefois la Dialectique dans ces questions, pour qu'elle ne soit pas complètement absente, il faut se hâter, dès qu'elle veut faire tapage, de la mettre à la porte; soit parce qu'à la majesté de nos mystères ne peuvent convenir des mots et des règles qui ne sont que le vêtement de la raison naturelle, soit surtout parce que la plupart des professeurs de logique ne sont que des fâcheux, tout occupés à l'interprétation des mots et à la chasse des syllogismes. Or, les eaux de Siloë coulent en silence, et dans la construction du temple ni le marteau ni la hache ne se firent entendre » (1).

(1) Jean de Cornouailles, *Eulogium*. — M. **199**, col. 1065.

On a fait une heureuse application de cette dernière phrase à la célèbre abbaye de Saint-Victor, où des religieux se livraient aux méditations les plus hautes dans le calme d'une même observance, savants d'autant plus libres dans leurs conceptions qu'ils étaient plus soumis à l'Église. Aussi ce cloître fut-il moins une école attachée à quelque système qu'un cénacle de penseurs. Deux noms surtout, Hugues et Richard, en ont rendu impérissable la célébrité.

Hugues, contemporain d'Abailard, est un disciple de saint Augustin, mais à la manière de saint Anselme, c'est-à-dire qu'il demande au docteur d'Hippone, moins des solutions toutes faites que la méthode pour penser par soi-même. Comme Augustin et comme Anselme, il s'élève sur les deux ailes de la contemplation intellectuelle et de l'amour divin, cherchant plus à connaître qu'à prouver, plus à jouir de la vérité qu'à combattre l'erreur. Mais, s'il prend saint Augustin pour modèle et pour guide, il profite des lumières modernes, examine certaines questions débattues de son temps, les traite avec indépendance, et sait éviter, chose assez rare dans tous les temps, de se prononcer sans raison suffisante (1).

Richard eut, dit-on, Hugues pour maître. Du moins, il s'inspira de sa méthode, et poursuivit la même voie malgré les embarras considérables qu'il rencontra dans sa charge de sous-prieur et de prieur. C'est un mystique comme Hugues, cherchant la vérité autant par le cœur que par la raison. C'est même un mystique plus déclaré

(1) Voir, par exemple, sur la foi avant J.-C., *Summ. sentent.*, tract. I, cap. 3, ou sur le salut sans le baptême, tract. V.

que son maître, et par là-même un philosophe plus indépendant. Non seulement, il évite de s'appuyer ostensiblement sur l'autorité et il fait converser l'âme avec Dieu même, à la manière de saint Anselme et de saint Augustin; mais ce qui constitue son originalité et le distingue d'Hugues et d'Anselme, c'est qu'il rompt avec la tradition augustinienne au sujet de la Trinité, et se fraie des voies toutes nouvelles dans l'interprétation logique de ce mystère.

Après avoir déclaré qu'il faut commencer par croire : Je sais, dit-il, ce qu'enseigne la foi; j'ai appris et je crois qu'il n'y a qu'un seul Dieu en trois personnes, que le Fils est engendré, que le Saint-Esprit procède. J'entends souvent, je lis souvent ces choses; mais, ajoute-t-il comme s'il n'avait connu les traités ni d'Augustin ni d'Anselme ni d'Hugues :

« Je ne me souviens pas d'avoir lu comment toutes ces choses se prouvent. Dans toutes ces questions, les autorités abondent, mais les raisonnements sont moins nombreux. Dans toutes ces choses, l'expérience fait défaut, les arguments sont rares. Je pense donc que je n'aurai pas rien fait, si je puis aider un peu les esprits qui s'intéressent à ces questions, quand bien même il ne me sera pas donné de les satisfaire » (1).

Ce n'est point ici le lieu d'exposer la théorie de Richard sur la Trinité; car elle exige une longue étude, soit en elle-même, soit dans les disciples de ce penseur. Il fallait seulement constater l'origine de cette nouvelle théorie. Car, à partir de Richard, nous rencontrons, au sujet de

(1) Richard de Saint-Victor, *de Trinitate*, lib. I, cap. 5.

l'exposition de ce mystère, deux courants théologiques. A la vérité, on peut découvrir dans l'antiquité leur source commune ; mais au XII[e] siècle, ces courants se séparent. L'un passe par Pierre Lombard et Albert le Grand pour parvenir à saint Thomas ; l'autre passe par Richard de Saint-Victor et Alexandre de Halès pour aboutir à saint Bonaventure. De là, entre le docteur séraphique et le docteur angélique, une différence de langage qui pourrait étonner le lecteur non prévenu.

CHAPITRE II.

TENDANCE DES ESPRITS.

§ 1. — Tendance à exagérer la puissance de la raison.

Après cet aperçu historique sur le mouvement des études au XII[e] siècle, il importe que nous pénétrions davantage dans l'esprit qui régnait à cette époque. Je l'ai déjà dit : le souffle qui emportait toutes les intelligences était un souffle de raisonnement. Il semble que la raison, réveillée d'un long sommeil, secouât ses ailes, et se sentît capable de voler par elle-même jusque dans les cieux. Confiante en ses forces, elle était attirée vers les mystères pour les scruter et les comprendre.

Et remarquez-le bien, cet essor ne fut pas inspiré par un rationalisme incrédule, mais par une foi devenue, pour ainsi dire, une seconde nature. Sans doute, l'orgueil entraîna certains sophistes à l'erreur, ou même à l'hérésie. Saint Anselme gourmande sévèrement les dialecticiens, qui prétendent disputer sur les mystères en faisant table rase de l'autorité de l'Église. Il faut, dit-il, croire d'abord humblement, et conformer ses mœurs à sa foi. Il faut croire, quand bien même la raison ne peut comprendre.

« Aucun chrétien ne doit disputer contre ce que l'Église catholique croit et professe. Mais s'il garde sans hésitation cette même foi, croyant ce qu'elle dit, l'aimant, la pratiquant, il peut avec humilité chercher la raison de ce qu'il croit. S'il parvient à comprendre, qu'il rende grâces à Dieu; s'il ne le peut point, qu'il ne secoue pas les cornes pour disperser, mais qu'il courbe la tête pour adorer » (1).

D'ailleurs, ce besoin d'inquisition n'agitait pas seulement les esprits vains et profanes. Chez les âmes vraiment fidèles, la foi cherchait à comprendre. Le désir de faire pénétrer le plus possible la raison dans le sein des mystères tourmentait, non seulement les écoliers légers ou les maîtres vaniteux, mais aussi les graves moines et les pieux contemplatifs. C'est à la requête de ses religieux que saint Anselme se décidait à écrire son *Monologium,* où il traite de l'essence de la divinité et de la Trinité des personnes. Or, il nous apprend qu'on lui a tracé son plan et sa méthode :

« discourir comme si l'autorité de l'Écriture ne déterminait à cet égard aucune croyance; expliquer dans un style simple, et par des arguments à la portée de tous, ce que la nécessité du raisonnement contraint à admettre et ce que la clarté de la vérité montre évidemment » (2).

Peut-on regretter dans ces bons religieux l'indiscrétion d'un zèle qui nous a valu des chefs-d'œuvre?

§ 2. — Saint Anselme cède un peu à cette tendance.

S. Anselme se mit donc en devoir de satisfaire à cette

(1) S. Anselme, *de fide Trinitatis,* cap. 2.
(2) Id., *Monologium,* præfatio.

pieuse curiosité. Or, dans son *Monologium,* il ne se contente pas de démontrer d'une façon magistrale l'unité, la simplicité, la perfection de l'Être Infini. Il prétend encore prouver par la raison la pluralité des personnes divines. Cette pluralité, dit-il, est ineffable :

« oui, *ineffable;* car, bien que la nécessité oblige d'admettre qu'ils sont deux, on ne peut nullement exprimer ce que sont ces deux..... Il conste donc qu'on ne peut *exprimer* ce que sont ces deux, savoir l'Esprit suprême et son Verbe, bien que certaines propriétés de chacun *exigent* qu'ils soient deux » (1).

Le mystère de la sainte Trinité consisterait donc, d'après Anselme, non pas en ce qu'il ne peut être démontré par la raison, mais en ce qu'il ne peut être compris par l'intelligence, ni plus ni moins que le mystère des attributs essentiels.

« Je pense donc qu'il doit suffire à celui qui cherche une chose incompréhensible, que par le raisonnement il soit parvenu à connaître qu'elle existe très certainement, bien qu'il ne puisse par l'intelligence en pénétrer le comment. Il ne faut pas croire moins fermement aux choses qui sont établies par des preuves nécessaires, *probationibus necessariis*, sans qu'aucune raison n'y répugne, si l'incompréhensibilité de leur sublime nature ne supporte pas d'explications » (2).

Saint Anselme est tellement persuadé qu'il a trouvé une démonstration apodictique de la Trinité, que dans son beau traité *De fide Trinitatis,* où il combat l'ingérence téméraire de la dialectique dans les choses de la foi, il

(1) *Monologium,* cap. 38. (al. 37).
(2) *Monologium*, cap. 64 (al. 62).

affirme cependant, et la possibilité d'une démonstration rationnelle, et la valeur de sa propre argumentation.

« Que Dieu, dit-il, soit une nature unique, singulière, individuelle, simple, et en même temps trois personnes : c'est ce qui a été établi, après les apôtres et les évangélistes, par les inexpugnables raisons des saints Pères et surtout de saint Augustin. De plus, si quelqu'un daigne lire mes deux petits opuscules, savoir le *Monologium* et le *Proslogium*, écrits surtout en but de prouver, *par des raisons nécessaires* et sans s'appuyer sur l'autorité de l'Écriture, ce que nous croyons par la foi, au sujet de la nature divine et de ses personnes, sauf ce qui regarde l'incarnation ; si, dis-je, quelqu'un veut lire ces traités, il y trouvera, je pense, des choses qu'il ne pourra pas improuver et qu'il ne voudra pas mépriser » (1).

Vraiment on ne sait ce qu'on doit le plus admirer dans saint Anselme, ou de la force de sa foi guidant et poussant sa raison vers les régions sublimes, ou de la subtilité de son intelligence perçant toutes les profondeurs de la métaphysique. Mais l'alliance de cette foi et de cette raison était si intime, que le pieux penseur n'a pas songé à distinguer dans sa méditation la part de chacune d'elles. On dirait d'un aigle qui, ouvrant ses ailes à un vent puissant, se laisse emporter pour planer au plus haut et qui, dans la joie de son vol, ne sait plus discerner entre ses battements d'ailes et le souffle qui le soulève. Sans doute, la mémoire d'un si grand docteur demande qu'on interprète ses expressions dans le sens le plus favorable. On pourrait dire qu'il s'est uniquement proposé de fournir pour les dogmes des raisons « probables », et de montrer que les objections ne concluent pas « nécessairement ».

(1) *De fide Trinitatis*, cap. 4.

Ainsi, après le dernier passage que j'ai rapporté de son livre contre Roscelin, il poursuit :

« Cependant je ne veux pas imposer, à ceux qui liront la lettre présente, le nouveau labeur de se procurer d'autres ouvrages pour connaître, non seulement par la foi, mais encore par une raison évidente, que les trois personnes ne sont pas trois dieux mais un seul Dieu, et que cependant l'incarnation de Dieu suivant une personne n'entraîne pas nécessairement l'incarnation du même Dieu suivant les autres personnes. Je vais donc ajouter ici quelque chose qui suffise à réfuter ce prétendu défenseur de notre foi » (1).

Force est pourtant d'avouer qu'un tel langage se prêtait à l'abus. Bientôt, les orgueilleuses prétentions de la philosophie contraignirent à mieux distinguer entre le rôle de la foi et le rôle de la raison. Nous constatons qu'au XIII^e siècle, la théologie est définitivement fixée à cet égard. Saint Thomas consacre un article de sa *Somme* à déclarer « qu'il est impossible que la raison naturelle parvienne à la connaissance de la Trinité de personnes... et qu'apporter, pour prouver la foi, des raisons qui ne sont pas convaincantes, c'est provoquer les moqueries des incrédules » (2). Mais entre saint Anselme et saint Thomas, il s'est écoulé près de deux siècles, et cet intervalle a été rempli par des luttes entre les témérités de la raison et l'humilité de la foi.

§ 3. — Abailard est emporté par le courant.

Malgré sa présomption et ses fautes, Abailard était un croyant sincère; et lorqu'il se fut consacré à la vie mo-

(1) *Eod. loc.*
(2) S. Thom., I, q. 32, a. 1.

nastique, un zèle véritable lui inspira de défendre la religion contre les sophistes qui pullulaient dans l'École. A la vérité, sa condamnation à Soissons amoindrit son autorité. Mais il crut regagner son crédit, en attaquant vigoureusement les excès de la dialectique à la mode.

Il faut lire, dans sa *Théologie chrétienne,* comment il gourmande

« ces jongleurs, *circatores,* effrénés et indomptés, qui dressent leur corne orgueilleuse, et se ruent sur le créateur » (1).

Il leur reproche

« de commettre la plus grande des impiétés, en avilissant par leur improbité le don si grand de la science que Dieu leur a accordé, et en faisant participer à leur faute l'art très innocent de la dialectique » (2).

Il leur rappelle que

« les professeurs de dialectique sont facilement entraînés à l'hérésie, lorsque se croyant bien armés de raisons, ils se jugent libres d'attaquer ou de défendre n'importe quoi. Leur arrogance est telle qu'ils n'admettent rien qui dépasse leurs petits raisonnements et que, méprisant toutes les autorités, ils se vantent de ne croire qu'à eux-mêmes » (3 .

Il connaît bien cette race de sophistes :

« plus que les ennemis du Christ, plus que les hérétiques et que les juifs ou les gentils, ces professeurs de dialectique fouillent subtilement le mystère de la sainte Trinité, se permettent toutes les arguties et les disputes : sophistes importuns que rendent heureux le tumulte des mots et l'inondation des discours » (4).

---

(1) Abailard, *Theolog. christiana,* lib., III. — M. **178,** col. 1219.
(2) Col. 1216.
(3) Col. 1218.
(4) Col. 1212.

Avant tout, il faut croire et garder la foi, dit-il et répète-t-il sans cesse. « La foi en la sainte Trinité est le fondement. Celui qui ébranle ce fondement ne laisse rien de l'édifice » (1). Aussi aime-t-il, au milieu de ses méditations philosophiques sur ce mystère, à reprendre de temps en temps force et haleine par une profession du dogme; et cette profession est toujours parfaitement exacte dans le fond, correcte dans les termes, empruntée mot pour mot aux définitions de l'Église et au langage des Pères.

Après avoir ainsi rappelé les savants du jour à la foi humble, au respect des choses sacrées, et à la vie pure qui produit la limpidité de l'intelligence, le Maître se retourne contre les esprits chagrins qui jettent l'anathème sur le progrès scientifique.

« Nous approuvons, dit-il, l'usage des sciences, tout en résistant à l'abus fallacieux; car, suivant Cicéron, c'est une grande erreur d'accuser la science à cause des vices des hommes » (2).

Les saints ont été d'autant plus utiles à l'Église après leur conversion, qu'ils avaient acquis auparavant une plus grande science profane.

« Comme apôtre, Paul ne semble pas être plus grand en mérite que Pierre, ni comme confesseur, Augustin plus grand que Martin. Pourtant l'un a reçu après sa conversion plus de grâce pour enseigner, comme il possédait d'avance plus de science littéraire » (3).

Je sais, continue-t-il, que l'orgueil est le danger de la science :

---

(1) Col. 1211.
(2) Col. 1213.
(3) Col. 1214.

« mais, parce qu'un homme prend orgueil de sa philosophie ou de son savoir, nous ne devons pas accuser la science elle-même à cause d'un vice accidentel. Voici à quoi nous devons bien réfléchir de peur que, par un zèle indiscret, nous n'encourrions la malédiction du prophète : *Væ his qui dicunt bonum malum et malum bonum, ponentes lucem tenebras et tenebras lucem.* Que cela suffise à ceux qui, cherchant une consolation de leur ignorance, et nous voyant tirer des sciences philosophiques exemples et comparaisons pour éclaircir notre pensée, murmurent aussitôt, comme si les natures des choses créées par Dieu étaient les ennemies de la sainte foi et des raisons divines » (1).

Vraiment on ne peut mieux parler qu'Abailard, et de nos jours, en présence des mêmes tiraillements, le concile du Vatican a rappelé que le Dieu de la foi est le Dieu des sciences. Notre Théologien annonce donc qu'il se propose d'employer les sciences pour repousser les adversaires de la foi avec leurs propres armes.

« Nous ne promettons pas de démontrer le dogme, et nous croyons que ce n'est possible à personne. Mais nous voulons proposer quelque chose qui soit, pour le moins, vraisemblable, conforme à l'humaine raison, et non contraire à la foi sacrée ; afin de combattre ces orgueilleux qui se vantent de combattre la foi par les raisons humaines, qui n'ont cure que des sciences humaines qu'ils connaissent, et qui rencontrent facilement un grand nombre de partisans, car les hommes sont presque tous charnels et peu sont spirituels. Il nous suffit donc d'énerver la force de nos adversaires, puisque nous ne pouvons les combattre sinon par des raisons tirées des arts qui leur sont familiers. Gardons-nous de croire que Dieu, qui use bien du mal lui-même, n'a pas bien ordonné tous les arts qui sont ses dons,

(1) Col. 1214.

de sorte qu'ils servent à sa majesté, quelque soit l'abus qu'en fasse la perversité » (1).

Abailard va se mettre à l'œuvre. Mais auparavant, comme dernière précaution, il fait une déclaration de foi soumise, qui le protège contre tout reproche d'opiniâtreté dans l'erreur.

« Avant de commencer, rappelons et déclarons que, si notre raison voit trouble dans une telle obscurité, si dans ces choses où la piété juge mieux que le génie, si dans tant et de telles recherches très subtiles, notre faiblesse ne peut suffire, ou même succombe; que personne, dis-je, n'en tire motif d'accuser ou de condamner notre foi, qui n'en vaut pas moins par elle-même, lorsqu'elle a été mal défendue. Que personne, non plus, ne me taxe de présomption, si je ne viens point à bout de mon entreprise; mais qu'on pardonne plutôt à un pieux vouloir qui suffit près de Dieu, quand même le pouvoir manque. C'est pourquoi, de toute notre explication sur cette très haute philosophie, nous déclarons d'avance que c'est une ombre et non la réalité. Quel est le vrai, Dieu le sait. Mais quel est le vraisemblable, et le conforme à cette philosophie qu'on oppose, je pense le dire. Et si en cela même, pour mes péchés, je m'écarte, à Dieu ne plaise! de la doctrine ou du langage catholique; daigne me pardonner Celui qui juge des actions par l'intention. Car je suis prêt à donner satisfaction, à corriger, à détruire, tout ce qu'un chrétien corrigera ou par la force de la raison, ou par l'autorité de l'Écriture » (2).

Ces citations ont paru longues au lecteur. Mais l'impartialité obligeait à faire connaître les protestations anticipées d'Abailard contre des accusations qu'il pressentait, et

(1) Col. 1227.
(2) Col. 1228.

ses garanties contre des gens qui ne lui portaient pas sympathie.

En effet, Guillaume de Saint-Thierry mit en suspicion la foi d'Abailard. C'est même le premier reproche qu'il fait à l'auteur de la *Théologie*. Il a, dit-il, altéré le texte dans lequel saint Paul définit la foi : *substantia rerum non apparentium*, en substituant au mot *substantia* « réalité », le mot *æstimatio*, « opinion », — « opinant peut-être, ajoute Guillaume, que notre foi commune est une opinion, et que dans les choses de la foi, il est permis à chacun d'opiner sur chaque dogme à son gré » (1).

Cette accusation de Guillaume est fausse, si elle vise les dispositions personnelles d'Abailard ; mais elle porte juste si elle s'applique à son œuvre, où règne une véritable confusion entre la foi surnaturelle et la conviction rationnelle.

En effet, le but de notre apologiste est de montrer que les philosophes païens eux-mêmes ont connu la Trinité et l'ont professée sous une forme qui ne différait du dogme chrétien que par les expressions. Il prétend le prouver par le texte de saint Paul : *quod notum est Dei manifestum est illis*... « Dans ces mots, dit Abailard, l'Apôtre enseigne ouvertement que le mystère de la Trinité a été révélé aux philosophes ». Puis expliquant la suite du texte, bien qu'avec moins d'assurance, il trouve le Saint-Esprit dans le mot *invisibilia ejus*, le Fils dans *Dei virtus*, et le Père dans *divinitas* (2).

---

(1) Guill. de Saint-Thierry, *Disp. adv. Abæl.*, c. 1. — M. **180**, col. 250.

(2) Abailard, *Theol. christ.*, lib. III. — M. col. 1171.

C'est donc une réhabilitation des philosophes païens qu'entreprend notre novateur, afin de ramener avec eux à la foi chrétienne ceux qui n'ont confiance que dans ces païens.

« Les philosophes, dit-il, furent des gentils par la patrie, mais peut-être ne le furent-ils pas tous par la foi, semblables en cela à Job et à ses amis. Comment, en effet, les vouer tous à l'infidélité et à la damnation, eux auxquels, suivant le témoignage de l'Apôtre, Dieu lui-même a révélé les secrets de la foi divine et les profonds mystères de la Trinité, eux dont les saints docteurs ont exalté les vertus et les œuvres? (1)... Je ne vois donc pas quelle raison peut contraindre à douter du salut de tels gentils qui, avant le Rédempteur n'ayant pas de loi écrite, suivaient selon l'Apôtre la loi naturelle... » (2).

Sans doute, on peut admettre quelque chose de cette doctrine pourvu que, par cette *révélation* primitive, on entende une grâce de foi surnaturelle. Ainsi comprise, cette opinion est plus probable, et j'ajoute, plus conforme à l'ensemble de la tradition patristique, que la doctrine étroite, dure, que Guillaume lui oppose au sujet de la prédestination, et qu'il appuie sur ces mêmes textes de saint Augustin dont plus tard ont abusé les jansénistes (3). Mais Abailard confond partout la grâce surnaturelle avec le don naturel de la raison, et Guillaume a beau jeu pour lui reprocher de tomber dans le Pélagianisme après l'avoir vaillamment combattu (4).

---

(1) Col. 1172.
(2) Col. 1173.
(3) Guill. de Saint-Thierry, *Disput. altera.* — M. **180**, col. 322 et seq.
(4) *Ibid.*, col. 325.

Cette confusion de la foi et de la raison corrompt toutes les plus belles conceptions du célèbre Maître. Et remarquez-le : cette confusion est le fond même de sa théologie. Constamment il joint ensemble les mots : « autorités et raisons », *auctoritates et rationes,* comme si c'étaient là deux critères égaux pour les mystères divins : première erreur. — Partout il met sur le même rang l'autorité des Pères de l'Église et l'autorité des philosophes du paganisme : erreur plus grave. Il faut lire comment, en vrai humaniste, il consacre tout un Livre de sa *Théologie* à l'éloge des sages de la Grèce; comment il recueille dans l'histoire profane ou dans la patristique des textes qui soient favorables à leur science ou à leurs mœurs; comment il réduit autant que possible les reproches qu'adresse saint Paul à ces superbes impurs. Après en avoir fait presque des saints, il en fait presque des prophètes. « Les Docteurs, dit-il, leur ont emprunté la description des vertus,... comme s'ils ne doutaient pas qu'ils n'eussent parlé suivant le Saint-Esprit lui-même, « quasi et ipso Spiritu eosdem locutos fuisse non ambigant » (1). Il y a plus. Comparant le langage de Platon à celui de Moyse au sujet du Créateur, il donne la palme au païen : « plus aliquantulum laudis divinæ bonitati Plato assignare videtur » (2). Aussi bien, se complaît-il à trouver dans Platon la doctrine de la Trinité tout entière, s'épuisant à prouver que par « le Νοῦς du monde » le philosophe entend le Saint-Esprit. Après de tels excès, on comprend l'indignation de saint Bernard contre Abailard : « Là où il sue sang et eau,

(1) Abailard, *Theologia christiana,* lib. II. — M. col. 1175.
(2) *Ibid.*

dit-il, pour faire de Platon un chrétien, il prouve que lui-même n'est plus qu'un payen » (1).

Avez-vous rencontré quelquefois un artiste qui chante avec goût, méthode, chaleur; mais qui, par malheur, a l'oreille fausse, et n'a pas le sentiment exact des intervalles musicaux? L'écouter est un déchirement; car, si la beauté de la mélodie attire, la fausseté du chant repousse; et pendant que certains auditeurs applaudissent, d'autres grincent des dents. — Voilà Abailard. D'où la difficulté de juger sa doctrine. D'où ses apologistes ardents et ses accusateurs sévères. D'où les conclusions hérétiques qui ont été condamnées sous son nom, et la sincère bonne foi avec laquelle il se révolte contre de telles imputations. D'où enfin, ce fait plus curieux que tout le reste, à savoir, que certains des exemples et des aperçus de cet homme singulier, après avoir excité la légitime horreur de ses accusateurs, ont été accueillis, purifiés et approuvés par de grands docteurs venus plus tard.

Il est utile de donner encore un exemple de ce langage indécis et flottant. Je l'emprunte naturellement à la doctrine sur l'accord de la foi et de la raison, puisque c'est précisément cette doctrine que nous avons à étudier en ce moment. J'ai déjà montré avec quelle verve et quel bon sens Abailard répondait aux détracteurs des sciences et de la philosophie profane. Mais voici que, dans son impétuosité, il dépasse le but.

« Pour se consoler de leur impéritie, dit-il, beaucoup recommandent cette ferveur de foi qui croit avant d'avoir compris ce qu'on dit, et qui admet avant de voir ce qui est

(1) S. Bernard, *Tract. de error. Abælardi*, c. 4.

en question, sans même se demander s'il faut l'admettre ou discuter suivant son pouvoir » (1).

Là-dessus, il accumule les textes des Pères et les explications, pour démontrer qu'il est d'un sot d'affirmer une proposition avant de l'avoir comprise. — Mais il ne s'aperçoit pas de l'amphibologie du mot « comprendre », *intelligere*. Sans doute, il est déraisonnable d'admettre une proposition sans en comprendre le sens; mais la foi comprend « le sens » des dogmes sans en comprendre la « raison ». Sans doute, il est imprudent de croire avant de savoir quelle autorité affirme; mais s'assurer que Dieu a parlé n'est pas discuter *pro captu suo* les dogmes qu'il enseigne. Et cependant ce qu'Abailard se propose, c'est de légitimer la discussion rationnelle des dogmes eux-mêmes. Il confond partout les motifs de crédibilité avec les raisons intrinsèques; il chante un très bel air, mais il le chante faux, et cela tient à la confusion qui règne toujours dans son esprit entre la raison et la foi.

Confusion telle, qu'il semble mettre sur le même pied le mérite de la foi et le mérite de la raison. On lui oppose ce texte de saint Grégoire : « la foi n'a pas de mérite, lorsque la raison prouve ». Il répond d'abord par l'exemple du même saint Grégoire, qui a établi la résurrection des morts « en raisonnant par des exemples bien choisis et par des comparaisons ». Puis il ajoute :

« Saint Grégoire n'a pas dit d'ailleurs qu'il ne faut pas raisonner sur la foi, et qu'on ne mérite plus devant Dieu, lorsqu'on s'appuie moins sur le témoignage de la divine autorité,

(1) *Introductio ad theolog,* lib. II. — M. col. 1051.

et plus sur le criterium de la raison humaine. On ne croit pas alors parce que Dieu l'a dit; on accepte parce qu'on a acquis la conviction qu'il en est ainsi » (1).

C'est encore une véritable foi, ajoute-t-il, quoique ce ne soit point la foi d'Abraham. Puis, se reprenant comme s'il sentait qu'il s'est aventuré : et quand bien même, dit-il, ces commencements n'auraient pas de mérite; plus tard, informée par la charité, notre croyance regagne tout ce qui lui manquait. Elle est même ensuite d'autant plus ferme qu'elle a été plus nécessitée, comme on le constate dans saint Thomas et dans saint Paul. L'Ecclésiastique a prononcé : *Qui credit cito levis est corde et minorabitur.*

« Croire vite ou facilement, c'est acquiescer indiscrètement et étourdiment à ce qui est dit et présenté sans raison apparente, avant d'avoir discuté ce que cela vaut, et s'il convient d'y ajouter foi » (2).

Quel mélange de vrai et de faux!

La plus extrême indulgence ne doit-elle pas souscrire au jugement d'un ancien partisan d'Abailard qui, après l'avoir violemment défendu contre saint Bernard, se rétractait en ces termes :

« Avec l'âge ma sagesse a cru, et je suis revenu pieds nus, comme on dit, à la doctrine de l'abbé de Clairvaux. Je ne veux plus être le patron des propositions reprochées à Abailard; car bien que leur sens fût juste, elles sonnaient mal » (3).

Cette censure, qui suffirait pour légitimer la condamnation, est insuffisante pour exprimer toute l'erreur d'A-

(1) *Ibid.*, col. 1050.
(2) *Ibid.*, col. 1051.
(3) Bérenger, *epist. ad episc. Mimatensem.* — M. **178**, col. 1873.

bailard. Il faut en renverser les termes et dire : Le langage d'Abailard, même quand il sonne juste, répond à un sens faux et contient une erreur formelle au sujet de la foi divine. — Je le répète : toute l'œuvre du Maître est de rattacher la foi chrétienne à la philosophie ancienne, et, par conséquent, d'expliquer les mystères de la révélation par un déisme rationaliste. Platon, dit-il, et tous les sages de l'antiquité, ont distingué trois aspects dans la divinité. Pourquoi donc, conclut-il en s'adressant aux antitrinitaires, vous qui êtes contraints d'admettre cette triple distinction sur l'autorité de la raison et des philosophes que vous cultivez, pourquoi n'admettez-vous pas avec les chrétiens le Père, le Fils, et le Saint-Esprit? Il n'y a à nous séparer qu'une question de noms (1).

Saint Augustin avait comparé l'éloquence de certains prédicateurs à une clef d'or qui n'ouvrait rien, et recommandé aux catéchistes la simplicité, clef de bois qui ouvre le sens des articles de foi (2). Pour Abailard, la précieuse clef de bois dont parle le docteur d'Hippone, c'est la Raison ouvrant les mystères eux-mêmes pour en donner la démonstration (3). Non seulement la Trinité est réduite à des concepts rationnels; mais le Sauveur n'est plus guère qu'un modèle descendu sur la terre pour apporter des lois et des exemples; la tache du péché n'est qu'un mot; dire que l'humanité fut esclave de Satan n'est qu'une hyperbole; la rédemption elle-même a perdu,

(1) Abailard, *Introd. ad theolog.*, lib. II. c. 18. — M. col. 1085; et *Theolog. christ.*, lib. IV. — M. col. 1313.

(2) S. August. *De doctrina christiana*, lib. IV, c. 11.

(3) *Intr. ad theol.*, lib. II, cap. 3. — M. col. 1046.

avec son mystère, son caractère de victoire rudement achetée.

Bref, tous les mystères sont réduits à des proportions rationnelles. Saint Bernard n'a pas exagéré, lorsqu'il a dit :

« Cet incomparable docteur ouvre les profondeurs mêmes de Dieu, les rend à qui bon lui plaît claires et d'un facile accès. Il s'en prend au très haut mystère de la rédemption, mystère caché dans l'éternité, et par son mensonge, il nous le fait si simple, si ouvert, que chacun peut le traverser d'un pied léger, fût-il incirconcis, fût-il immonde » (1).

Abailard fut donc un pur déiste, bien qu'inconsciemment (2). Il conduisit une raison envahissante sur le territoire de la foi, et l'y établit comme dans un pays conquis. Or, si l'on réfléchit à ce que l'histoire nous apprend sur l'immense popularité de Maître Abailard et sur la puissance fascinante de son génie ; — si l'on compulse sa *Théologie,* pour en admirer la facture neuve et savante, le style clair et entraînant, les aperçus véritablement séduisants, et surtout le luxe d'érudition profane et sacrée, aussi rare qu'estimé au XII^e siècle ; — si l'on déchiffre l'épitaphe que l'émule de saint Bernard en sainteté et en autorité, Pierre le Vénérable, a composée en l'honneur du célèbre écolâtre :

« Le Socrate des Gaules, le très grand Platon de l'Occident, notre Aristote, de tous les logiciens passés ou l'égal ou le maître ; prince sans conteste dans le monde des études ; génie varié, subtil, pénétrant, triomphant de tout par la force de la

(1) S Bernard, *De error. Abæl.*, cap. 7.

(2) Voir *sa profession de foi* parfaitement orthodoxe. — M. **178**, col. 105.

raison et de l'éloquence : tel fut Abailard! Mais il a surtout triomphé, lorsque faisant profession sous la règle de Cluny, il a passé à la vraie philosophie du Christ... » (1).

Si l'on considère toutes ces choses, on ne s'étonne pas qu'il ait fallu un saint Bernard pour résister à un tel homme.

§ 4. — Saint Bernard s'oppose à l'abus.

Pour comprendre mieux encore combien l'influence d'Abailard était néfaste, et à quel point le mouvement rationaliste avait pénétré dans la masse des étudiants, il suffit de lire une lettre dans laquelle saint Bernard, au nom de plusieurs évêques, exposait au pape l'état déplorable de la France. Cette lettre, écrite après le concile de Sens, avait pour but de prévenir un appel d'Abailard.

« Dans la Gaule presque entière, dans les villes, dans les bourgs et dans les hameaux, les écoliers, non seulement dans les écoles mais encore dans les carrefours ; tous, non pas uniquement les lettrés et les gradués, mais les enfants, les simples et les sots, tous disputent sur la sainte Trinité. On débite mille absurdités contraires à la foi catholique et à l'autorité des Pères. Et lorsque des gens de bon sens veulent avertir de rejeter ces inepties, on crie plus fort, on en appelle à l'autorité de Maître Pierre Abailard; on invoque le livre qu'il a intitulé *Théologie*, et s'appuyant sur ce livre et les autres opuscules du même auteur, on s'arme de plus en plus pour soutenir ces profanes nouveautés, non sans détriment pour beaucoup d'âmes » (2).

---

(1) Int. opp. Abælardi. — M. **178**, col. 103.
(2) S. Bernard, *Ad Innocentium pontificem*, epist. 337.

Mais Dieu veillait sur son Église, et pour briser l'orgueil d'une philosophie qui de servante voulait passer maîtresse de la théologie, il avait préparé dans le cloître deux amis, Bernard abbé de Clairvaux, et Guillaume abbé de Saint-Thierry. Chacun d'eux reçut du ciel une mission spéciale. Retiré au fond de son monastère, Guillaume fut la sentinelle vigilante. Mêlé à toutes les grandes affaires de son siècle, Bernard fut le soldat portant glaive.

Guillaume se tenait donc au courant de toute l'agitation des écoles. Il découvrait l'erreur, rassemblait les griefs pour l'accusation, réunissait les témoignages ecclésiastiques pour la réfutation, préparait la procédure pour la condamnation, et transmettait à son ami tout ce travail de bureau. Bernard dépouillait ce dossier, en extrayait la partie vive, y mettait sa clarté et son éloquence (1), portait et soutenait l'accusation devant les tribunaux canoniques, et si les juges hésitaient, il jetait au besoin dans la balance le poids de son nom.

Saint Bernard et l'abbé de Saint-Thierry étaient unis par l'estime réciproque d'une commune sainteté. Mais de plus, ils étaient faits pour s'entendre sur les questions de doctrine. Tous les deux, en effet, par suite de leur vie monastique, ils appartenaient à cette école conservatrice qui se nourrissait presque uniquement de saint Augustin. Pour Guillaume, esprit froid et didactique, c'était surtout affaire d'éducation. Ses fortes études lui avaient fait acquérir une connaissance complète des œuvres de saint Augustin. Ce fut son auteur, son docteur; il ne connut

(1) Comparez l'œuvre de Guillaume : *Disput. adv. Abælardum,* avec l'œuvre de saint Bernard : *Tract. de error. Abælardi.*

que lui. Il en adopta toute la doctrine et toutes les sentences; celles surtout qui, dirigées contre les pélagiens, sont les plus dures pour la nature et pour la raison.

Saint Bernard, lui aussi, est le disciple de saint Augustin, non seulement par éducation, mais encore et surtout par une singulière conformité d'âme. Bernard et Augustin ont cette pure et chaude intelligence qui monte d'elle-même, comme la flamme, vers les sphères divines. Ils ont cette même devise : « Connaître pour aimer, aimer pour connaître ». Ils se nourrissent avec la même insatiabilité des Écritures; car pour eux cette manne a tous les goûts et répond à tous les besoins. Aussi leurs sermons, leurs lettres, leurs ouvrages : tout est citation, paraphrase, allusion, accommodation scripturale. Il semble qu'ils n'aient appris à penser, à parler et à lire, que dans les Livres écrits dans la langue céleste.

Entre ces deux illustres docteurs, non seulement conformité de l'âme, mais conformité de l'homme tout entier. Même brillant dans l'esprit, d'où même style avec son éclat d'antithèse; comme si Bernard, à force de lire Augustin, lui eût pris ses qualités et ses défauts. Même caractère nerveux et impressionnable : lyre tendue et facilement vibrante, aux notes moelleuses quand la charité la caresse, aux sonores frissonnements quand le zèle la fouette.

On comprend que saint Bernard ne fut point favorable à l'érudition païenne des humanistes, ni au rationalisme pédantesque des dialecticiens. Il s'inquiétait médiocrement du mouvement profane qui se produisait dans les écoles. Mais, si des plaintes au sujet de la foi compromise venaient troubler son repos contemplatif ou son appli-

cation aux grandes affaires de l'Église, alors il se levait et déployait le zèle d'un Phinées. Ce zèle a donné lieu à des récriminations, les unes violentes et injustes, les autres modérées et comme voilées. C'est ainsi qu'un chroniqueur contemporain, grand et saint évêque en même temps qu'humaniste distingué, favorable à Abailard tout en avouant ses inexactitudes de langage, nous trace le portrait suivant, où l'éloge est littérairement saupoudré de blâme :

« Bernard, abbé de Clairvaux, poussait jusqu'à l'excès son zèle ardent pour la foi chrétienne, et jusqu'à une sorte de crédulité son habituelle mansuétude. Aussi, d'une part, il avait en horreur les Maîtres qui, se fiant à la sagesse profane, s'attachaient outre mesure à des raisons humaines; et d'autre part, il prêtait facilement l'oreille, lorsqu'on accusait ces philosophes d'opinions contraires à la foi chrétienne » (1).

En lisant ce jugement si habilement libellé, je songe à ces savants critiques de batailles, qui ont tout le loisir de lever leur plume pour soupeser chacune de leurs expressions. Quoiqu'il en soit, j'excuserais l'appréciation du chroniqueur, pourvu qu'on la complétât par cette déclaration plus franche d'un autre contemporain qui, lui du moins, avait été mêlé à la lutte; car c'est Guillaume de Saint-Thierry. Après avoir raconté, dans la vie de son illustre ami, les excès de mortification et les grandes actions pour la paix de l'Église :

« Si l'on a blâmé, dit-il, l'exagération de sa sainte ferveur, les âmes pieuses honorent cet excès même. Car tous ceux qui sont conduits par l'esprit de Dieu craignent beaucoup de trop

(1) Othon de Frisingue, *de Gestis Friderici*, lib. I, cap. 47.

reprendre, dans le serviteur de Dieu, même une exagération. Les hommes doivent l'excuser ; car personne n'osera condamner celui que Dieu a justifié en opérant par lui et en lui tant de choses et des choses si sublimes » (1).

L'abbé de Clairvaux reçut donc la mission de s'opposer au torrent du rationalisme ; et pour montrer quelle vue claire du fléau Dieu lui avait donnée, il est bon de citer encore sa correspondance, lorsqu'après le concile de Sens Abailard en appela à Rome. Saint Bernard s'inquiète moins des erreurs particulières de ce philosophe que de l'esprit général de son école : esprit qui a pénétré partout, même dans le sacré collège, et qui menace d'étouffer la vertu de foi divine sous les étreintes de la raison humaine.

Il écrit au Pape au nom de quelques évêques :

« Pierre Abailard s'efforce de détruire le mérite de la foi chrétienne, lorsqu'il juge qu'il peut par sa seule raison humaine comprendre tout ce qu'est Dieu. Il monte jusqu'aux cieux, et il descend jusqu'aux abîmes. Il n'est rien de caché pour lui, ni dans les profondeurs de l'enfer ni dans les sublimités d'en haut. Homme grand à ses propres yeux, disputant sur la foi contre la foi, marchant avec une orgueilleuse ostentation, scrutant la majesté, fabricateur d'hérésies. Autrefois il avait fait un livre sur la Trinité, mais sous un légat de l'Église romaine, ce livre fut brûlé parce qu'on y trouva l'iniquité. Maudit soit celui qui a relevé les ruines de Jéricho ! Ce même livre est ressuscité des morts, et avec lui de nombreuses héré-

(1) Guill. de Saint Thierry, *Vit. S. Bernardi*, § 41. — M. **185**, col. 251. Cette pensée se présenta à l'âme d'Othon prêt de paraître devant Dieu. Sur son lit de mort, il laissa libre de retrancher de ses œuvres ce qui ne paraîtrait pas assez respectueux pour la mémoire de saint Bernard.

sies qui dormaient ont ressuscité et ont apparu à plusieurs. Déjà il étend ses branches jusqu'à la mer et ses pousses jusqu'à Rome. Oui, cet homme se vante que son livre a trouvé dans la curie romaine où reposer sa tête; c'est ce qui confirme et fortifie sa fureur » (1).

Abailard, en effet, était surtout dangereux, parce qu'il personnifiait la témérité philosophique de son époque. Citons une dernière fois saint Bernard, qui nous dépeint dans son style scriptural ce fatal entraînement.

« On se moque, dit-il, de la foi des simples, on éventre les secrets de Dieu, on agite des disputes téméraires sur les choses les plus hautes, on insulte les Pères, parce qu'ils ont jugé, au sujet de certaines questions, qu'il valait mieux les assoupir que les résoudre. De là vient que l'agneau pascal, contrairement à la loi de Dieu, ou bien est cuit à l'eau, ou bien est dévoré cru par une bouche bestiale; et ce qui en reste n'est pas brûlé mais foulé aux pieds. Ainsi l'esprit humain s'arroge droit sur tout et ne réserve rien à la foi. Il s'attaque à plus haut que soi, il scrute ce qui est plus fort que soi, il se rue sur les choses divines, il viole les choses saintes plutôt qu'il ne les ouvre; les mystères scellés et fermés il ne les ouvre pas, mais les déchire. Enfin tout ce qu'il ne peut expliquer, il le déclare néant et dédaigne de le croire » (2).

Personne ne sera tenté de trouver ces invectives trop violentes, s'il s'est rendu compte du rationalisme d'Abailard. Parmi toutes les œuvres de saint Bernard, la plus grande, à mon avis, est d'avoir sauvé la foi qui sombrait dans le torrent du philosophisme.

---

(1) S. Bernard, *ad Innocentium,* epist. 191.
(2) Id., *ad Cardinales,* epist. 188.

§ 5. — Hugues de Saint-Victor cherche à régler cette tendance.

Dieu divise ses dons entre ses saints, et leur distribue les rôles pour le bien de son Église. Pendant que l'abbé de Clairvaux foudroyait dans Abailard les témérités de la philosophie, l'abbé de Cluny pansait les plaies du blessé, et rendait en sa personne hommage à la science. Pendant que Guillaume de Saint-Thierry prétendait renfermer la théologie dans les œuvres de saint Augustin, combattait les idées nouvelles, et méprisait les témoignages patristiques récemment découverts (1), un autre ami de saint Bernard admirait la renaissance des études philosophiques, et cherchait à en faire bénéficier la théologie.

Je veux parler du célèbre Hugues de Saint-Victor, avec lequel nous avons déjà fait quelque connaissance. Vivant au plus fort des luttes suscitées par le génie inquiet d'Abailard, il n'y prit pas une part ostensible. Il ne le nomma ni pour le louer ni pour le blâmer; il se contenta de réfuter ses erreurs et de lui emprunter ses belles considérations. Ce n'est pas que ce saint homme ignorât le danger de l'esprit nouveau; mais il se proposa, non d'arrêter par une barrière le flot montant de la raison, mais d'endiguer ce courant pour diriger ses eaux fertilisantes.

Lui aussi, il applique son intelligence à méditer sur le mystère de la Trinité, mais avec quelle prudente ré-

---

(1) Id trahere videtur a quodam Maximo, quem puto græcum fuisse, quem et Joannes Scotus usque ad hæresim imitatus est. (Guill. de Saint-Thierry, *Disput. alt. adv. Abæl.*, lib. I.) — M. **180**, col. 288.

serve! Après avoir prouvé par la seule « raison » les vérités « rationnelles » qui ont rapport à l'unité divine, il établit la Trinité des personnes par des témoignages de l'Écriture, puis il ajoute : « La raison trouve dans les créatures des images pour méditer studieusement sur ce mystère, car Dieu qui est invisible s'est manifesté dans ses œuvres » (1). Alors il expose la théorie augustinienne de la trinité humaine consistant dans l'âme, la sagesse et l'amour. Mais la mesure calculée de son langage montre qu'il présente cette théorie comme une simple comparaison, non comme une démonstration.

Dans un autre traité, Hugues développe davantage cette même théorie; mais là encore, quelle prudence! quel choix attentif d'expressions! On peut en juger par cette seule phrase :

« Nous venons de dire comment la raison vraie prouve, *probat*, que Dieu est un, et reconnaît la vérité de ce qui concerne l'unité de la divinité. Ensuite, par ses arguments, elle presse d'admettre, *arguit et commendat*, que Dieu est non seulement un, mais en trois personnes » (2).

Et c'est, ajoute-t-il, en étudiant les vestiges de Dieu qui reluisent dans toutes ses œuvres et surtout dans l'âme humaine.

Je ne suivrai point notre pieux chanoine dans les beaux développements qu'il donne à cette théorie, en s'inspirant de saint Augustin. Mais je tiens à reproduire ici sa remarque finale; car elle renferme, sur le rôle de la raison en théologie, un enseignement d'une netteté si

(1) Hugues de Saint-Victor, *Summ. Sententiarum,* Tract. I, cap. 6.
(2) Id., *De Sacramentis*, lib. I, part. III, cap. 19.

grande et d'une exactitude si parfaite, qu'on peut l'offrir comme règle pour tous les temps et toutes les questions.

« Autres, dit-il, sont les affirmations qui procèdent de la raison, autres celles qui sont selon la raison, autres celles qui sont au-dessus de la raison, autres enfin celles qui sont contre la raison. Procédant de la raison, elles sont nécessaires; selon la raison, elles sont probables; au-dessus de la raison, elles sont admirables; contre la raison, elles sont incroyables. Les deux extrêmes sont entièrement incompatibles avec la foi. Car ce qui procède de la raison est clairement connu, et ne peut être cru, puisque on le voit. D'autre part, ce qui est contre la raison ne peut non plus être cru par aucune raison, puisque la raison y répugne et n'y peut aucunement acquiescer. Donc il n'y a à comporter la foi que les affirmations selon la raison et les affirmations au-dessus de la raison. Relativement aux premières, la raison aide la foi et la foi perfectionne la raison, parce que ce que l'on croit est conforme à la raison; et si la raison ne comprend pas la vérité de l'affirmation, du moins elle ne s'oppose pas à ce qu'on y ajoute foi. Relativement aux affirmations qui sont au-dessus de la raison, la foi n'est aidée par aucune raison, car la raison ne saisit pas ce qu'affirme la foi; et cependant il y a quelque chose qui avertit la raison de vénérer la foi qu'elle ne comprend pas. Tout ce que nous avons dit sur Dieu de conforme à la raison, a été soutenu par des arguments probables, et la raison y a acquiescé de bon gré. Mais tout ce qui au-dessus de la raison nous a été enseigné par la divine révélation, la raison n'y a eu aucune part; bien plus, elle a été châtiée pour avoir osé y toucher » (1).

Je ne connais pas d'analyse aussi belle, ni de distinction aussi exacte entre les attributions de la foi et de la raison. Hugues est un de ces rares esprits, assez fermes

(1) *Ibid.*, cap. 30.

pour résister aux entraînements d'écoles, assez larges pour accueillir la vérité de tous les côtés à la fois. D'une part, il n'a pas contre la raison la native antipathie des cerveaux inertes, qui se renferment dans des formules convenues, et qui abritent sous le palladium de la Foi les systèmes qu'on leur a enseignés. D'autre part, il veille à ce que cette raison qu'il aime ne cède pas à son impétueuse présomption, et ne se perde point par ses écarts.

§ 6. — Richard de Saint-Victor subit l'entraînement.

L'humanité est ainsi faite, que dans ses fièvres elle repousse le remède, et qu'elle ne revient à l'équilibre de la modération qu'après s'être épuisée par ses crises. Les sages avertissements d'Hugues n'arrêtèrent pas les tentatives rationalistes, et il fallut que l'autorité ecclésiastique frappât plusieurs coups de foudre sans même épargner un respectable évêque. Mais il est remarquable que longtemps l'Église se contenta de condamner les propositions directement contraires à la foi, sans définir d'une manière formelle où s'arrêtent les forces de la raison humaine. Cette indulgence peut seule expliquer ce fait étrange, qu'après tant de condamnations qui devaient rappeler la philosophie à l'humilité, un pieux penseur attaché à la foi par le fond des entrailles, un religieux de cette même abbaye de Saint-Victor d'où étaient sorties des leçons si sages, un homme qui a peut-être eu des relations personnelles avec Hugues, mais qui certainement a étudié ses œuvres comme un trésor de famille, l'illustre Richard de Saint-Victor, prétendit de nouveau démontrer la Trinité par des arguments rationnels. Oui,

la démontrer! il l'annonce et il se flatte d'avoir réussi.

Richard, en effet, est vraiment de son siècle; c'est dire qu'il aime ardemment la raison. Il ne déplore que davantage les tristes écarts de cette noble faculté. Il attribue tant de chutes à l'orgueil qui a prétendu affranchir la raison du joug de la foi; mais il compte que, redevenue humble servante de la théologie, cette raison pourra entrer à la suite de sa maîtresse, jusque dans le sanctuaire des mystères. Laissons ce pieux philosophe nous expliquer lui-même sa doctrine, au commencement de ses beaux *Livres sur la Trinité.*

Il faut, dit-il, commencer par croire; *justus meus ex fide vivit.* La foi conduit à l'espérance, l'espérance à la charité, et la charité est la vie du chrétien. Mais au ciel nous connaîtrons ce que nous croyons sur la terre; le chrétien vit de foi, le bienheureux vit de connaissance.

« Dans la foi est le commencement de tout bien, dans la connaissance la consommation et la perfection de tout bien. Portons-nous donc vers la perfection, hâtons-nous de passer, par tous les degrés possibles, de la foi à la connaissance. Tâchons autant que nous le pouvons de comprendre ce que nous croyons, « satagamus in quantum possumus ut intelligamus quod credimus » (1).

En homme qui participe à l'enthousiasme de son temps pour la philosophie antique, et à qui Abailard ne déplaît pas tout entier, il poursuit :

« Pensons combien les philosophes de ce monde se sont appliqués à cette connaissance, jusqu'où ils ont pénétré, et rougissons qu'en cela on nous trouve inférieurs à ces païens.

(1) Richard de Saint-Victor, *de Trinitate,* prologue. — M. **196**, col. 889.

Saint Paul témoigne pour eux, lorsqu'il dit : *Quod enim notum est Dei manifestum est illis, quia cum cognovissent Deum non sicut Deum glorificaverunt.* Ils ont donc connu Dieu. Et nous, qui dès le berceau avons reçu la foi, que faisons-nous? En nous, l'amour de la vérité ne doit-il pas être plus fort qu'en eux l'amour de la vanité? Ne pouvons-nous pas, plus qu'eux, pénétrer dans cette connaissance, nous que la foi dirige, que l'espoir attire, que la charité pousse? Il doit donc être peu pour nous de croire les dogmes vrais au sujet de Dieu. Tâchons, comme je l'ai dit, de comprendre ce que nous croyons. Efforçons-nous toujours, en tant que cela est permis ou possible, de comprendre par la raison ce que nous tenons de la foi, « nitamur semper, in quantum fas est vel fieri potest, comprehendere ratione quod tenemus ex fide » (1).

J'ai tenu à citer cet ardent appel à la philosophie catholique; car il me semble garder son opportunité dans notre siècle qui ressemble au Douzième par l'inquiétude de la raison. Prenons garde de nous endormir, pendant que les gens de ce monde agitent toutes les questions philosophiques. Il ne suffit pas de nous reposer dans notre foi, ou de nous assoupir la tête appuyée sur les vieux systèmes; il faut que nulle part, autant que chez nous, la raison ne soit agissante, travaillante, progressante.

Qu'on ne vienne pas opposer à cette confiance de Richard les objurgations de saint Bernard. L'abbé de Clairvaux gourmandait la raison indépendante; le prieur de Saint-Victor encourage la raison fidèle. Il la vivifie par la foi, il l'anime par l'espérance, il l'échauffe par la charité, puis il la darde vers les mystères, confiant dans le pouvoir pénétrant de l'amour. — Il a raison; dans la

(1) *Ibid.*

méditation des choses divines et même des choses humaines, le cœur voit souvent mieux que l'esprit.

Mais quelquefois le cœur emporte, et Richard ne s'est pas assez défié de cet élan. Il n'a pas suffisamment compris la différence entre la voie de l'épreuve et le terme de la récompense. La charité est la même sur la terre et au ciel; mais au ciel on voit, et sur la terre nous pouvons seulement croire. Sans doute, Richard prend soin de rappeler qu'il faut commencer par croire, suivant cet oracle du prophète : *Nisi credideritis, non intelligetis;* mais, ajoute-t-il, il faut bien remarquer la forme même de l'oracle. *Nisi...* Il ne s'agit donc pas d'une impossibilité absolue de comprendre, mais simplement d'une condition *sine qua non.*

« Par conséquent, les esprits cultivés ne doivent pas désespérer d'acquérir l'intelligence des choses éternelles, pourvu qu'ils se sentent fermes dans leur foi, et qu'ils soient d'une constance à toute épreuve dans la confession de leur croyance » (1).

Avant notre mystique, Hugues de Saint-Victor avait déjà célébré les joies de ces sublimes contemplations, et conseillé cette pieuse application d'une raison qui découvre les convenances des mystères, et les appuie sur des raisons « probables », *arguit et commendat.* Mais Richard prétend davantage.

« Le but de cet ouvrage, dit-il, est d'apporter au sujet des choses que nous croyons, des raisons non seulement *probables* mais vraiment *nécessaires,* et d'assaisonner les enseignements de notre foi par le sel de l'explication rationnelle » (2).

---

(1) Liv. I, ch. 1.
(2) Liv. I, ch. 4.

Il tient tant à la « nécessité » des arguments, qu'il exclut de ses méditations le mystère de l'Incarnation, « parce qu'il aurait pu ne pas être, et qu'il a eu lieu dans le temps ». — Il concentre ses études sur les choses éternelles et nécessaires.

« Car, dit-il, je crois sans aucune hésitation que, par rapport à l'explication des choses nécessaires, il n'y a point manque d'arguments, non seulement probables mais vraiment nécessaires, bien que souvent ces arguments échappent à notre recherche... Il semble absolument impossible que ce qui existe nécessairement manque de raisons nécessaires; mais il n'est pas donné à tout esprit d'extraire ces raisons des profondeurs obscures de la nature, et de les tirer des caches de la sagesse pour les produire au grand jour » (1).

Cette pensée est belle et juste, si l'on restreint ces raisons nécessaires aux vérités de l'ordre naturel; car la nécessité de Dieu pénètre en quelque manière notre nature et notre raison. L'esprit de l'homme, en se connaissant soi-même et les créatures, connaît donc certaines nécessités de la Création, et les connaît par une raison nécessaire. Mais Richard a oublié cette parole de l'apôtre : *Quæ Dei sunt nemo cognovit nisi spiritus Dei.* Oui, les nécessités de la vie intime de Dieu ont aussi leurs raisons nécessaires; mais il n'est donné qu'à la Raison divine de les comprendre et de les faire connaître.

Voilà ce qu'un zèle trop ardent a dérobé à l'attention de Richard. Il raisonne d'égale confiance sur l'unité de substance divine et sur la trinité de subsistences, sur l'éternité divine et sur les processions personnelles. Il

(1) *Ibid.*

prétend tout démontrer par des raisons nécessaires, et il a la naïveté de croire au succès de ses arguments.

« Voyez, dit-il, comme la raison peut facilement convaincre que, dans la véritable divinité, la pluralité de personnes ne peut manquer » (1). — Et un peu plus loin : « Ainsi, nous avons prouvé la pluralité des personnes divines par une raison si claire, qu'il semble vraiment qu'il faut être insensé pour contredire à une démonstration si évidente » (2).

Il est inutile d'accumuler les textes. La prétention de notre théologien est si manifeste que saint Thomas, dans l'*Article* où il enseigne que la raison ne peut découvrir le mystère de la Trinité, apporte parmi les objections le nom et l'autorité de Richard. Et ce nom est si respecté, que saint Thomas évite à son égard toute expression sévère, et se contente de rejeter parmi les raisons de convenance toutes ces démonstrations prétendues. « Étant donnée la Trinité, dit-il, on trouve des raisons de convenance ; mais ces raisons ne suffisent pas par elles-mêmes à démontrer la trinité de personnes » (1).

---

(1) Liv. III, ch. 2.
(2) *Ibid.*, ch. 5.
(3) S. Thomas, I, q. 32, a. 1, ad. 2^{um}.

CHAPITRE III.

ERREURS SUR LA TRINITÉ.

ARTICLE I.

SYSTÈMES PHILOSOPHIQUES.

§ 1. — Nécessité d'étudier ces systèmes.

L'exposé précédent était nécessaire pour bien faire comprendre l'état des esprits au Douzième siècle, et pour expliquer quel souffle a produit les erreurs de cette époque. C'est à tort que nos rationalistes saluent les vieux dialecticiens comme des révoltés contre le joug de la foi. Tout au contraire, la foi était alors si naturelle qu'on ne distinguait pas son caractère surnaturel. Les dogmes étaient si profondément ancrés dans l'intelligence, qu'on les croyait enracinés dans la raison même. On pensait donc, dans l'enthousiasme qu'inspirait le réveil de la philosophie, accomplir une bonne œuvre en expliquant la foi par la raison.

Je l'ai dit : l'Église laissa faire. Elle n'eut même que

des éloges pour les pieux docteurs qui cherchèrent à soutenir la foi par des arguments rationnels. Elle n'intervint que lorsque des téméraires faussèrent le sens des formules dogmatiques, afin de leur trouver plus facilement une interprétation rationnelle. On peut dire que l'Église permit à la philosophie de s'essayer sur les mystères de toutes les manières possibles, et qu'elle laissa l'expérience convaincre la raison de son impuissance radicale à exprimer les vérités de l'ordre surnaturel.

Mais pour mieux apprécier ces tentatives malheureuses, il faut d'abord nous rendre compte des systèmes philosophiques qui avaient cours à cette époque.

§ 2. — Réalisme.

Le débat sur la question des Universaux avait tout d'abord séparé les esprits en deux camps rivaux.

D'une part siégeaient les Réalistes : hommes graves, blanchis dans l'étude de Boèce et de ses commentateurs, conservateurs austères de l'enseignement reçu, moins soucieux d'attirer la foule que de former des clercs. — Ils soutenaient que les objets de nos concepts sont dans les choses, de la même façon qu'ils sont dans notre intelligence. L'idée d'homme est bien la même, que nous la tirions de Pierre, de Paul, ou d'un homme quelconque; donc, concluaient-ils, l'homme est réellement le même dans Pierre, Paul, ou un individu quelconque. Ainsi l'homme est une *réalité* toujours identique à elle-même, existant réellement la même dans tous les individus; et cette réalité est *universelle,* puisqu'elle existe dans l'universalité des individus. Que si l'on reprochait à ces réa-

listes de fondre par là tous les individus dans une seule et unique substance, toujours identique à elle-même malgré ses modifications diverses; ils répondaient par des distinctions mal définies, et dans le style obscur qui rend si pénible l'étude de ces philosophes. Il semble vraiment quelquefois à les lire, que ces maîtres se complussent dans des obscurités impénétrables pour le vulgaire : estimant peut-être que dans le sanctuaire de la philosophie, comme dans les cathédrales gothiques, un demi-jour sied bien et ajoute au respect.

§ 3. — Nominalisme.

A l'encontre de ces austères docteurs, se levaient les Nominalistes : hommes agités et agitant, toujours en quête de disputes pour parader et de nouveautés pour se faire une place; cherchant la popularité parmi la foule des écoliers, et flattant la présomption de cette jeunesse par la promesse d'une science claire et facile. — Il n'y a, disaient-ils, de vraiment réel que l'individu existant. Le genre, l'espèce, l'homme, l'humanité : autant de mots inventés pour converser et s'entendre mutuellement. Les réalités sont individuelles, les Universaux sont des *Noms*, et rien de plus. Leur demandait-on si Paul n'est pas homme au même titre que Pierre, et si ce qu'on dit de l'homme ne convient pas également à Pierre et à Paul; ils répondaient que c'est affaire de similitude, qu'il est naturel que le nom « homme » réponde à deux individus, puisqu'il ne signifie que l'ensemble des caractères semblables. Cette doctrine, il faut l'avouer, est simple, est claire, mais de cette clarté propre à la surface des choses.

§ 4. — Conceptualisme.

Tels étaient les deux écoles, et comme Aristote commençait à devenir la grande autorité, chaque parti s'appuyait sur le Stagirite. — « Les individus seuls existent », avait dit Aristote; donc, concluaient les nominalistes, les Universaux n'existent pas, ne sont pas des réalités, ne sont que des noms. — Mais Aristote avait dit : « La science est de l'universel ». Or, ajoutaient les réalistes, la science a pour objet des réalités; donc les Universaux sont des réalités. C'est ainsi que se poursuivait une guerre passionnante pour l'École : les nominalistes attaquant avec l'impétuosité indisciplinée de jeunes bandes, les réalistes résistant avec la tenacité d'une vieille phalange.

Abailard apparut sur le champ de bataille. Sentant la force de son génie, et dédaignant de servir un parti, il se jeta entre les deux camps, non pour les réconcilier, mais pour triompher sur une double ruine. Fière entreprise, à laquelle l'avaient préparé ses pérégrinations à travers les écoles contraires, apprenant ainsi des unes à combattre les autres. Pour s'attirer la vogue, il s'attaqua d'abord au réalisme, et, s'il faut l'en croire, son impétuosité fit reculer le fameux Guillaume de Champeaux. Puis il se retourna contre les nominalistes, et leur arracha la faveur des écoliers qui désertèrent de toutes parts pour entourer la chaire du jeune Maître.

D'où lui vint un si brillant et rapide succès? de son habile dialectique? de son éloquence persuasive? de sa jeunesse passionnée? De tout cela, sans doute; mais pardessus tout, de l'élément nouveau qu'il apportait dans

une querelle déjà usée. On disputait sur les « noms » et les « choses ». Entre les noms et les choses, Abailard jeta les « concepts ». — Sous les mots, dit-il aux nominalistes, voyez les concepts; sans quoi votre dialectique n'est qu'un tournoi de grammairiens. — Dans les Universaux, dit-il aux réalistes, ne voyez que des concepts, car la science n'existe que dans l'intelligence.

Avouons-le : cette notion du concept, qui est l'intermédiaire entre le nom et la réalité, est une notion exacte et féconde. Elle apprit à distinguer entre la réalité conçue et la manière de la concevoir. Plus tard, saint Thomas affirmera que la forme du « concept » n'est pas nécessairement la forme du « conçu » (1). Par là, il réfutera les exagérations formalistes de certains réalistes, et fondera la belle distinction « virtuelle ou fondée en raison », dont ses œuvres contiennent un admirable usage.

Mais il ne semble pas qu'Abailard ait compris d'une manière aussi exacte la nature du concept. Au lieu de tendre la main aux réalistes, en reconnaissant que le concept contient vraiment la réalité bien que sous une forme différente, il prétendit fonder un système qui ne se rattachât à aucun autre, et qui fût à égale distance du réalisme et du nominalisme. En ceci la vanité du chef d'école lui troubla le regard. On ne peut se maintenir dans la considération exclusive du concept que par des efforts d'équilibriste. On tombe finalement d'un côté ou de l'autre : dans l'Objectivisme ou le Subjectivisme, comme

(1) Videtur in hoc Plato deviare a veritate, quia, cum æstimaret omnem cognitionem per modum alicujus similitudinis esse, credidit quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente eo modo quo est in cognito. S. Thomas, I, q. 84, a. 1.

on dirait aujourd'hui; dans le Réalisme ou le Nominalisme, comme on disait alors. Quant au jeune Maître, la pente de son esprit, le désir de la vogue, les applaudissements des écoliers, les rancunes des vieux réalistes, déterminèrent le sens de sa chute. Aussi bien, le *Conceptualisme*, tel qu'il l'a soutenu, n'est qu'une forme du Nominalisme.

En résumé, au Douzième siècle, l'école était divisée en trois sectes : nominalistes, conceptualistes, réalistes. De là, trois tentatives malheureuses au sujet du mystère de la Trinité; trois erreurs que l'Église dut condamner; trois noms frappés, Roscelin, Abailard, Gilbert de la Porrée.

ARTICLE II.

ROSCELIN.

§ 1. — Son nominalisme.

Le nominalisme venait de naître d'une façon assez obscure, et commençait à se répandre parmi les dialecticiens. Roscelin s'engagea dans cette secte, et comme il arrive quand un esprit fougueux adopte une opinion nouvelle, il la défendit sous sa forme la plus tranchée, dans ses conséquences les plus outrées; et son malheur fut de tout y plier, même les dogmes, même les mystères.

Saint Anselme nous fait connaître ce novateur, et comme

philosophe et comme théologien, au commencement du livre qu'il consacre à la réfutation de ses erreurs. Le saint abbé rappelle d'abord la prudence et la modestie avec lesquelles il faut appliquer le raisonnement aux choses de la foi; puis il continue :

« Les dialecticiens de notre temps, ou mieux, les hérétiques en dialectique, qui pensent que les substances universelles ne sont que des mots « non nisi flatum vocis putant esse universales substantias »; qui ne peuvent comprendre que la couleur soit autre chose que le corps, ou la sagesse de l'homme autre chose que l'âme : ces dialecticiens doivent être absolument exclus de toute dispute sur les choses spirituelles. Car dans ces esprits, la raison qui devrait être juge et reine de tout ce qui est dans l'homme, est tellement enlacée dans les imaginations corporelles, qu'elle ne peut s'en débarrasser, ni en distinguer les choses qu'elle doit contempler seule et dans la pureté de son regard spirituel. Qui ne comprend pas encore comment plusieurs hommes sont spécifiquement un seul homme, pourra-t-il, au sujet de la très secrète et très sublime nature, comprendre comment plusieurs personnes, dont chacune est Dieu parfait, sont un seul Dieu? Celui dont l'esprit est grossier à ce point de ne pas distinguer entre un cheval et sa couleur, comment discernera-t-il entre un seul Dieu et ses relations multiples? Enfin celui qui ne peut concevoir que « homme » soit quelque chose, à moins d'être individu, ne pourra jamais concevoir un homme sans une personne humaine, puisque tout homme individuel est une personne. Comment donc pourra-t-il concevoir que le Verbe a pris l'homme sans prendre la personne, c'est-à-dire, qu'il a pris une autre nature sans prendre une autre personne? » (1)

Ce n'est pas le lieu d'étudier le réalisme de saint Anselme, mais de constater le nominalisme de Roscelin. Cette

(1) S. Anselme, *de Fide Trinitatis*, cap. 2.

philosophie réduisait la réalité à la substance individuelle et concrète, et saint Anselme a parfaitement signalé l'origine sensualiste de cette doctrine. *Sensus est singularium, intellectus universalium,* avait dit Boèce résumant Aristote. Le nominaliste ne croit qu'aux réalités sensibles et divisées comme tout ce qui est matériel.

§ 2. — Son erreur théologique.

Cette erreur entraîna le philosophe dans une erreur théologique autrement grave, qui est contenue dans la phrase conservée par saint Anselme.

« Si les trois personnes, dit Roscelin, sont une seule chose, *una res*, et non trois choses, *tres res,* — chacune existant par soi-même séparément, comme trois anges ou trois âmes, de telle sorte cependant qu'elles soient identiques comme puissance et volonté, — il s'ensuivrait que le Père et le Saint-Esprit se sont incarnés avec le Fils » (1).

Roscelin, on le voit, avait touché à tout ce qu'il y a de plus mystérieux, c'est-à-dire, au nœud même des deux plus grands mystères. Il osa prétendre ouvrir ce nœud, et la punition de son orgueil fut d'aboutir aux conséquences les plus humiliantes pour un philosophe. Car, ainsi que le lui montre saint Anselme, c'est aboutir au Trithéisme, ou bien à un Dieu qui est un tout composé de trois parties. Roscelin fut donc condamné à bon droit dans le concile de Soissons (1092).

Jusqu'au milieu de ce siècle, on ne connaissait de Roscelin que le passage cité par saint Anselme. Mais on a dé-

(1) S. Anselme, *de Fide Trinitatis,* cap. 3.

couvert un document qui met en pleine lumière la doctrine du novateur. C'est une lettre de Roscelin lui-même écrite à Abailard (1). Je ne puis faire connaître la grossièreté des injures qu'elle contient ; il suffit de dire que le sujet est une triste aventure traitée dans un style à faire rougir un palefrenier. Mais ce qui nous intéresse davantage, c'est la doctrine que soutient l'auteur au sujet de la Trinité.

Roscelin affirme ouvertement qu'il y a trois substances divines, comme trois substances angéliques, ou trois substances humaines. Il soutient que la substance du Père a engendré la substance du Fils ; que l'une étant une substance engendrante, et l'autre une substance engendrée, ce sont par conséquent deux substances. Saint Anselme ne l'a donc pas calomnié.

Pour corroborer son explication, Roscelin s'appuie sur les Pères. Nous avons vu par quelles luttes on avait passé autrefois pour fixer le sens du mot « substance ». Ce n'est qu'au Cinquième siècle que la théologie latine s'était enrichie du mot « subsistence » qui, par sa relation à l'ordre personnel, permet de restreindre le mot « substance » à l'ordre de nature. Dans les Pères des siècles précédents, il règnait une amphibologie qu'il faut savoir éclaircir par le contexte. Saint Anselme fut entraîné par la lecture des anciens à dire « trois substances » ; mais il s'est expliqué dans une sorte de rétractation :

---

(1) Migne, **178**, col. 358. — Il ressort de cette lettre qu'Abailard avait été le disciple de Roscelin à Tours ou à Loches. Cousin qui ne connaissait pas ce document avait cependant surpris dans les œuvres d'Abailard l'aveu de ces relations. *Abélard,* Introduct., p. XI.

« Lorsque j'ai dit, écrit-il, que l'on pouvait dire trois substances dans la Trinité, j'ai suivi les Grecs, qui confessent trois substances dans une seule essence, par la même foi qui nous fait confesser trois personnes dans une seule substance. Car ils expriment par substance la chose divine que nous exprimons par personne » (1).

Quant à Roscelin, il profite de cette amphibologie, et pour soutenir son erreur, il accumule les textes où il est parlé de « trois substances ». Il rapporte aussi les passages où saint Augustin dit : *tres res*. Force lui est bien de reconnaître que, dans beaucoup d'autres témoignages, l'unité de substance est affirmée. Mais son explication à cet égard fait mieux apprécier, que tout le reste, la crudité de son hérésie. Les Pères, dit-il, ont affirmé l'unité de divinité, pour combattre l'Arianisme qui établissait des degrés de perfection et d'essence entre les substances divines. Voilà pourquoi ils ont soin d'expliquer l'unité par l'égalité : *una divinitas, æqualis gloria, coæterna majestas*. Cette unité signifie donc simplement l'égalité de perfection, et non pas la singularité de substance. C'est par cette unité d'égalité que notre nominaliste répond à toutes les objections.

— Pourquoi dit-on : « un seul Dieu et trois hommes »?

— On dit : « un seul Dieu », pour rappeler la parfaite égalité qui règne entre les trois substances divines. On dit : « trois hommes », parce qu'entre les hommes, tous divers les uns les autres, on ne peut trouver identité de mérite ou de dignité.

— Mais saint Athanase a dit dans son symbole : *non tres æterni, sed unus æternus*.

---

(1) S. Anselme, *Monologium*, préface.

— Je pense, reprend Roscelin, qu'on ne veut pas opposer Athanase à Augustin qui met au pluriel les choses éternelles : *hæc æterna et incommutabilia.* Donc Athanase n'emploie le mot *æternus* au singulier que pour combattre Arius qui faisait varier, suivant les personnes, la mesure de l'éternité.

« On doit dire : « les éternels », puisqu'il y a plusieurs choses éternelles. On ne doit pas dire : « les éternels », pour ne pas faire supposer une diversité d'éternité. Dise mieux qui le peut. Pour moi, je ne puis mieux dire; mais je ne défends pas importunément ce que je dis » (1).

Cette dernière phrase semble destinée à détourner le reproche d'hérésie que Roscelin repousse avec indignation au commencement de sa lettre. Et pourtant, il laisse voir qu'il ne s'est pas soumis au jugement du concile de Soissons, ou qu'il est revenu à son vomissement.

§ 3. — Il est réfuté par saint Anselme.

Le résumé précédent montre que Roscelin était assez versé dans la connaissance des Pères, car il a compris certains de leurs raisonnements. Mais il tronque leurs témoignages, de façon à leur faire enseigner un trithéisme qui leur eut fait horreur. Cette exposition de doctrine nous permet de mieux apprécier la réfutation de Roscelin par saint Anselme, dans un livre qui est un chef-d'œuvre de polémique théologique. Le saint docteur a soin de bannir de son traité toute hypothèse, tout système philosophique. Lui, qui dans ses autres

(1) M. **178**, col. 368.

œuvres fait si grand usage de la doctrine réaliste, n'en tire pas le moindre argument contre notre nominaliste. Son explication est purement théologique, et porte sur la distinction entre l'unité de nature et la pluralité de personnes. Chose remarquable : les œuvres de saint Basile n'étaient pas encore, semble-t-il, connues en Occident; et cependant, soit dans la manière de distinguer le « commun » et le « propre » (1), soit dans la notion du nom propre qui désigne toute la collection des propriétés surajoutées à la nature commune (2), on croirait lire une traduction de la fameuse lettre de saint Basile *sur la différence entre l'usie et l'hypostase*. C'est toujours une grande joie de rencontrer l'accord entre l'Occident et l'Orient, non seulement dans la foi des fidèles, mais encore dans la conception des grands docteurs.

ARTICLE III.

ABAILARD.

§ 1. — Premier aperçu de son système.

Roscelin diffère d'Abailard, comme l'opiniâtreté diffère du génie. Le premier est un taureau brutal qui, les

(1) Saint Anselme, *de fide Trinitatis*, c. 3.
(2) *Ibid.*, c. 6.

yeux fixés sur l'herbe, court enfoncer ses cornes dans l'obstacle dont il ne veut pas se détourner. Le second est un chamois qui bondit sur les crêtes, recherche les escarpements, et s'il tombe, c'est d'un sommet.

A une époque où la raison s'essayait vainement à pénétrer les mystères, Abailard crut avoir trouvé la solution du problème. Ne venait-il pas de fonder un système sur les ruines de tous les autres, et n'avait-il pas lieu d'espérer, qu'ayant découvert le mot de la philosophie, ce mot expliquerait enfin la théologie?

Le conceptualisme, dans sa partie vraie, consiste à reconnaître qu'une même réalité peut donner lieu à des concepts différents. Ces concepts sont différents, sans que les réalités objectives auxquelles ils correspondent soient nécessairement multiples : voilà pour combattre les affirmations outrées d'un certain réalisme. Ces concepts, bien que leur forme dépende d'un élément subjectif, représentent véritablement une réalité objective : voilà pour réfuter les négations du nominalisme.

Et voyez combien il est tentant d'appliquer cette théorie au mystère d'un Dieu en trois personnes. Une seule réalité, un seul souverain bien, un seul Être, un seul Dieu. Mais cette réalité donne lieu à trois concepts : puissance, sagesse, bénignité. Chacun de ces concepts atteint l'être suprême; chaque terme est réellement identique au souverain bien. La puissance est Dieu, la sagesse est Dieu, la bénignité est Dieu. Puissance, sagesse, bénignité ne sont donc qu'un seul et même Dieu. Et cependant, dans leur formalité propre, ces concepts se distinguent; car la puissance n'est pas proprement la sagesse, ni la sagesse n'est la bénignité. Donc unité

réelle, mais triplicité de concepts ayant leur fondement et leur raison objective dans l'unité divine.

Que reste-t-il, pour compléter cette philosophie qu'Abailard découvre dans Platon entre autres payens, et pour parvenir au symbole des chrétiens? Une seule chose, et d'après Abailard, c'est Jésus-Christ lui-même qui nous enseigne ce procédé : à la puissance donner le nom de Père, à la sagesse le nom de Fils, à la bénignité le nom de Saint-Esprit. C'est donc la même et individuelle substance qui, par ces trois noms, est désignée suivant sa puissance, sa sagesse, sa bénignité (1). Le mystère de la Trinité est alors totalement expliqué avec toutes ses formules dogmatiques. Un seul Dieu, une seule substance, une seule nature; et cependant trois personnes. Le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu; et cependant le Fils n'est pas le Père, et le Saint-Esprit n'est pas le Fils. Car « par le nom de Père on désigne la puissance, par le nom de Fils la sagesse, et par le nom de Saint-Esprit la bonté effective pour les créatures. » (2).

— Oui, le mystère est expliqué; la clef du conceptualisme a ouvert le tabernacle, et saint Bernard a raison de dire que, grâce à Abailard, chacun peut y pénétrer et le visiter à son aise, « fût-il immonde, fût-il incirconcis »! Oui, La Trinité est expliquée; mais à la manière des sabelliens. Car identifier les personnes aux termes de concepts humains, c'est du même coup détruire leurs subsistences propres.

---

(1) Abailard, *Theol. christ.*, lib. I. cc. 1 et 2. — M. **178**, col. 1123.
(2) Cap. 2.

On comprend que l'Église se soit émue à l'apparition de pareilles nouveautés. Abailard fut condamné par le concile de Soissons en 1121, et son livre jeté au feu (1). Mais, comme il arrive souvent aux gens trop contents d'eux-mêmes, notre philosophe se persuada qu'il avait été mal compris et mal jugé. Il remania son œuvre, y ajouta de nouvelles explications, et de plus amples développements.

De ce travail, pris et repris plusieurs fois, sont sortis deux traités que nous possédons encore, savoir : *Introductio ad theologiam*, et *Theologia christiana*. Ces documents mettent en pleine lumière les erreurs du novateur, et la justice de la seconde condamnation qui l'a frappé à Sens en 1140.

§ 2. — Abailard confond les propriétés personnelles avec les appropriations.

Pour mieux comprendre combien la théorie d'Abailard était dangereuse par sa subtilité et ses belles apparences, il convient d'en dérouler l'enchaînement.

Dieu, dit notre philosophe, est tout puissant. Il est la toute-puissance même; car il peut créer toutes choses. Mais sa puissance est guidée dans ses œuvres par sa sagesse. Enfin il faut encore que sa bénignité le pousse à produire effectivement les créatures. Donc il convient de distinguer en Dieu : Puissance, Sagesse, Bénignité ou bonté effective.

---

(1) M. Stölzle vient de découvrir et de publier à Fribourg en Brisgau, un manuscrit qui, vraisemblablement, est une copie échappée aux flammes de ce premier ouvrage d'Abailard.

Cette conception est légitime, et en particulier j'admire un heureux rapprochement entre le Saint-Esprit et la bénignité, cette douce qualité, qu'il faut bien se garder de confondre avec ce que les philosophes appellent la bonté métaphysique. Celle-ci n'est, en effet, qu'une *passion* de l'être, forcément emprisonnée dans l'être même; tandis que la bénignité est une libre effusion d'amour affectif et effectif au dehors de soi-même.

Guillaume de Saint-Thierry reconnaît lui-même que ces appropriations sont légitimes. Écoutons sa prudente et sage explication.

« Souvent, dans les Écritures, dans l'habitude du langage, et dans la coutume de traiter les choses divines, au Père on attribue la puissance, au Fils la sagesse, au Saint-Esprit la bénignité ou la charité. Mais on le fait, suivant les principes de la foi et suivant l'intelligence de la piété; de telle sorte que, et quant à la toute puissance effective, et quant à la bénignité miséricordieuse, le Père soit tout puissant, le Fils tout puissant, le Saint-Esprit tout puissant, et qu'on reconnaisse que le Tout Puissant, le Tout Sage, le Tout Bénin, est non seulement le Père, mais le Fils et le Saint-Esprit..... Car lorsqu'un des attributs divins nous a été manifesté dans une personne de la Trinité, Dieu nous révèle par là-même qu'il faut adorer cette personne dans cet attribut, et les hommes prennent l'habitude de le faire, sans pourtant séparer la personne qui opère des autres qui coopèrent » (2).

On peut donc par une *appropriation* légitime attribuer la puissance au Père, la sagesse au Fils, la bénignité au Saint-Esprit (3). Où donc est l'erreur d'Abailard? Elle

---

(1) Guill., *Disput. adv. Abælard.*, cap. 2. — M. **180**, col. 252.
(2) Voir s. Thomas, I, q. 39, a. 8, *secundum tertiam considerationem.*

consiste tout entière à voir des noms propres dans les appropriations, et, réciproquement, des appropriations dans les noms propres. Cette erreur explique à la fois et l'hérésie de son système et les beautés que l'on rencontre dans ses explications.

En effet, pour Abailard, la Trinité consiste uniquement dans l'ensemble de trois concepts, qui nous ont été révélés pour nous « décrire et recommander la perfection du souverain Bien ».

« Confesser dans la divinité trois personnes, savoir le Père, le Fils, le Saint-Esprit, est donc comme si l'on rappelait la divine puissance engendrante, la divine sagesse engendrée, la divine bénignité procédante. De sorte que par ce triple rappel, on énumère la perfection du Bon, en montrant que Dieu est en lui-même souverainement puissant, souverainement sage et souverainement bénin » (1).

La divine inspiration, dit-il encore, a révélé ces trois attributs, soit aux gentils par les philosophes, soit aux

---

(1) Abailard, *Theolog. christ.*, lib. I. cap. 2. — M. col. 1125. Cependant Abailard insiste souvent sur le caractère relatif des personnes. « En Dieu, dit-il, il n'y a pas synonymie parfaite entre les noms : Père et puissant, Fils et sage, Saint-Esprit et bénin; car il n'y aurait pas plus d'opposition relative entre les premiers termes qu'entre les seconds. Le nom « Père » ne signifie donc pas uniquement la divine puissance, mais il la détermine en tant qu'engendrante; comme si l'on disait la divine puissance engendrant la divine sagesse » (*Theol. chr.*, lib. 4. — col. 1275.) — Nous verrons bientôt que cette génération se réduit pour Abailard à une sorte de rapport logique. « Cependant, ajoute-t-il alors même, pour décrire le souverain Bien par l'énumération de la puissance, de la sagesse et de la bénignité, il valait mieux fournir des noms relatifs tels que Père, Fils et Esprit, pour mieux faire connaître l'union et la concorde des personnes de la Trinité ». (*Ibid.*, col. 1277. A.)

juifs par les prophètes (1). Mais c'est J.-C. qui les a désignés sous les noms que leur donnent les chrétiens (2).

« Car, ainsi que nous l'avons déjà dit, par le nom de Père est désignée la puissance, par le nom de Fils la sagesse, par le nom de Saint-Esprit la bonté effective envers les créatures » (3).

La pensée d'Abailard est-elle assez nette? Puissance, sagesse, bénignité : voilà les noms *propres*, ceux qui expriment *proprement* l'objet en question. Et que sont les noms : Père, Fils et Saint-Esprit? Il nous le dit sans ambages :

« Nous aurons à chercher les causes de ces noms; c'est-à-dire, pourquoi ces noms ont été détournés de leurs significations habituelles pour distinguer ces attributs divins, « quare hæc nomina, ad hæc distinguenda in Deo, translata sunt a consuetis significationibus » (4).

Est-ce encore assez net? Les noms : Père, Fils et Saint-Esprit, sont de pures appropriations.

« Lorsque, dit-il, ces trois choses sont réunies, de sorte que le même être soit parfait en puissance, en sagesse, en bonne volonté, il ne manque plus rien à la plénitude de sa perfection. Professer que Dieu est Père, Fils et Saint-Esprit, est la même chose que proclamer qu'il est le souverain Bien, que rien ne lui manque de la plénitude de tous les biens, et que par sa participation toutes les créatures sont bonnes » (5).

---

(1) *Theolog. christ.*, lib. I. — M. col. 1126.
(2) col. 1123.
(3) col. 1126.
(4) col. 1126.
(5) *Introduct. ad theolog.*, lib. I, cap. 9. — Col. 989 et 990.

Et un peu plus haut :

« Ces trois noms décrivent exactement la perfection du souverain Bien. Car lorsqu'on proclame que Dieu est Père, Fils et Saint-Esprit, nous comprenons par cette distinction de la Trinité qu'il est le souverain Bien, parfait en toute manière » (1).

Il ne doit rester aucun doute à cet égard : le système d'Abailard est la théorie des appropriations, mais renversée. Là où est le corps, il voit l'ombre ; là où est l'ombre, il voit le corps. Son système et la théorie traditionnelle sont comme deux dessins semblables, mais où le blanc et le noir sont échangés. Faudra-t-il s'étonner, si l'on trouve dans tous les deux des traits communs, et si l'on rencontre dans le novateur des considérations fort belles et conformes à la saine théologie?

§ 3. — Fausse explication des processions.

Voyons maintenant comment Abailard tient sa promesse de nous montrer à passer des trois attributs essentiels aux trois Personnes de la Trinité (2).

La « puissance », dit-il, est un terme général, et on peut même dire, un terme universel : puissance d'être, puissance de savoir, puissance de vouloir, puissance d'agir, puissance de créer. Au contraire, la « sagesse » est une puissance particulière, restreinte à son objet ; c'est la puissance de connaître. La sagesse est donc à la puissance

(1) Col. 989.

(2) Je résume sans citation, pour exposer plus clairement une doctrine qu'Abailard rend confuse par ses longueurs.

comme une espèce à son genre, et d'un ordre plus restreint. Enfin, la bénignité n'est pas proprement une puissance; « benignitas non est aliqua in Deo potentia sive sapientia » (1). C'est plutôt une disposition affective des puissances précédentes.

Allons plus loin : La sagesse est une puissance, donc « génériquement » elle est de même nature que la puissance. Elle en procède en unité de nature, c'est-à-dire par voie de « génération ».

« Dire que le Fils est engendré par le Père, c'est dire que la divine sagesse sort de la divine puissance, puisque la sagesse est une certaine puissance; elle est comme une certaine portion de la puissance même de Dieu qui est la Toute-Puissance, de la même façon qu'on dit d'un fils qu'il est une certaine portion de ses parents » (2).

Ainsi s'explique pourquoi on donne le nom de Fils à la sagesse. Quant à la bénignité, elle porte le nom de Saint-Esprit, parce que l'amour est comme un souffle. Il procède du Père et n'en est pas le Fils. — Pourquoi?

— « Le Saint-Esprit, aussi bien que le Fils, sort du Père, *ex Patre*. Mais l'un comme engendré, l'autre comme procédant. La génération diffère de la procession, parce que le Fils est engendré de la substance même du Père, puisque la sagesse est une certaine puissance. Quant à la disposition de charité, elle se rapporte plutôt à la bénignité de l'âme qu'à la puissance. Aussi, l'on dit bien que le Fils est engendré du Père, c'est-à-dire, est de la substance même du Père. Quant au Saint-Esprit, on ne dit point qu'il est engendré, mais qu'il

---

(1) *Introduct. ad. theol.*, lib. II, cap.13. — M. col. 1072.
(2) *Theol. christ.*, lib. IV. — M. col. 1289.

procède, c'est-à-dire qu'il s'étend vers un autre par la charité... » (1).

En voilà assez, je pense, pour faire comprendre l'erreur d'Abailard : erreur un peu inconsciente, tant le vrai et le faux sont mélangés dans ses explications.

§ 4. — Opportunité d'une condamnation.

Dans son *Apologie,* Abailard s'étonne naïvement des grossières hérésies qu'on lui a imputées au concile de Sens; il accuse l'ignorance ou la mauvaise foi de ses dénonciateurs.

« Quoi, s'écrie-t-il, on me fait dire que le Père est pleine puissance, le Fils une certaine puissance, le Saint-Esprit aucune puissance! Ces expressions sont hérétiques, sont diaboliques; je les abhorre, je les exècre, je les condamne avec leur auteur. Si quelqu'un les trouve dans mes écrits, je me déclare non seulement hérétique, mais encore hérésiarque » (2).

Il faut lui répondre : Sans doute, vous avez des passages d'une orthodoxie parfaite. Lorsque, parlant du Père, du Fils, du Saint-Esprit, vous vous inspirez du langage patristique, votre doctrine est exacte et belle. Mais nous vous le demandons avec Guillaume de Saint-Thierry : N'avez-vous pas dit que la sagesse n'est qu'une des puissances de Dieu, et que la bénignité n'est pas une puissance proprement dite? Or, pour vous le Père est synonyme de puissance, le Fils de sagesse, le Saint-Esprit de béni-

(1) *Theol. christ.,* lib. IV. — Col. 1300.
(2) Abailard. *Apologia.* — M. col. 105.

gnité. Nous avons donc le droit de conclure que pour vous le Fils n'est qu'une demi-puissance, et le Saint-Esprit n'est aucune puissance (1).

La prudence exigeait donc que l'on condamnât ces témérités de langage et de pensée. Car il était à craindre que la foule, qui va toujours au plus simple et au plus clair, ne laissât de côté les protestations orthodoxes du Maître et les subtilités par lesquelles il s'efforçait de faire concorder son système avec la foi, et ne s'en tint à l'hérésie sabellienne qui est le fond même du système. Nous trouvons, en effet, la doctrine d'Abailard résumée, simplifiée, mise en toute clarté, par un de ses disciples, Guillaume de Conches; et c'est encore l'adversaire d'Abailard qui jette le cri d'alarme. Guillaume de Saint-Thierry écrit à saint Bernard que l'hérésie du Maître a reparu dans le disciple : « Ils pensent de même, ils parlent de même; si ce n'est que l'un trahit l'autre sans s'en douter. Le premier dissimulait, mais le second déclare brutalement leur sentiment commun » (2).

Voici, en effet, le passage de Guillaume de Conches, dénoncé à saint Bernard :

« Dans la Trinité qui gouverne le monde, les philosophes ont reconnu la puissance de gouverner, la sagesse et la volonté. Car s'il a eu puissance sans sagesse, comment a-t-il fait de si belles choses? Et s'il les a faites sans le vouloir, c'est donc par ignorance ou par coaction.... Donc il y a dans la divinité puissance, sagesse et volonté. Ces attributs, les saints les appellent personnes, leur attribuant, à cause d'une certaine analogie, des noms qu'on détourne de leur sens vulgaire; appelant Père

(1) Guill., *disput. alt. adv. Abælard*, lib. I. — M. **180**, col. 285.
(2) Guill. *de erroribus Guill. de Conchis.* — M. col. 334.

la puissance, Fils la sagesse, Saint-Esprit la volonté. La puissance est appelée Père, parce qu'elle a tout créé et qu'elle gouverne paternellement. La Sagesse est appelée Fils engendré avant les siècles, parce que, comme un fils naît de son père dans le temps, ainsi la sagesse naît de la puissance coéternellement et consubstantiellement. Enfin la volonté divine est appelée Esprit, car l'esprit est proprement un souffle, et c'est dans l'esprit ou le souffle que souvent la volonté de l'homme se manifeste... » (1).

Un sabellianisme si effronté pouvait-il, je le demande, ne pas allumer le zèle des saints et attirer les foudres de l'Église?

§ 5. — Abailard aboutit au sabellianisme.

En voilà déjà bien long sur Abailard. Je prie cependant le lecteur de me suivre encore dans l'étude de son système. Les erreurs elles-mêmes d'un homme de génie fournissent de grandes instructions, à cause des profondeurs où elles prennent source.

La première leçon à tirer est la nécessité de distinguer les personnes divines et la nature divine. L'illusion qui a perdu Abailard est la prétention de réduire rationellement les personnes à des perfections essentielles; c'était confondre la nature et la personne, comme Guillaume de Saint-Thierry le lui reproche et le lui montre (2).

Or ce système donnait lieu à une difficulté qu'Abailard n'a pu s'empêcher d'apercevoir. Ici, dit-il, se présente

---

(1) id. col. 333.

(2) Guillaume de Saint-Thierry, *disputat. altera*. — M. **180**, col. 300. — Voir aussi le même auteur : *de erroribus Guill. de Conchis.*

peut-être une objection grave. Nous avons distingué le Père et le Fils par la puissance et par la sagesse.

« Mais, en raisonnant ainsi, ne convient-il pas de confesser en Dieu une multitude innombrable de personnes? Car Dieu lui-même est puissant et sage et juste et éternel et miséricordieux. Suivant la diversité des définitions et des propriétés, « secundum diffinitionum ac proprietatum diversitatem », on peut distinguer un grand nombre d'attributs; et cependant il n'est pas permis de les appeler des personnes, puisqu'il n'y en a que trois, le Père, le Fils et le Saint-Esprit » (1).

L'objection saute aux yeux, tant elle est clairement posée. Voyez maintenant avec quel sans-gêne le Maître s'en débarrasse.

« Nous répondons que nous n'avons pas assumé le soin de dire, pourquoi les personnes divines sont distinctes d'une manière plutôt que d'une autre. Nous avons simplement prétendu montrer qu'il est raisonnable de les admettre dans la manière par laquelle elles sont distinctes, et de défendre notre foi contre de prétendues impossibilités. Quant à la question proposée, elle est réservée à Dieu de qui vient la foi sous cette forme, et dont la volonté contient immuablement les causes de toutes choses ... Il n'y a que trois personnes, ni plus ni moins... On croit beaucoup de choses sur la seule autorité des philosophes, sans que la raison en apparaisse. Combien plus doit-on croire ce que Dieu révèle; surtout, lorsqu'il y a une claire raison pour laquelle a lieu cette distinction des trois personnes, savoir, pour la recommandation et la description du souverain bien, ou, comme nous l'avons dit, pour persuader le culte divin » (2).

Cette réponse est à discuter attentivement, car elle nous révèle le conceptualisme d'Abailard. Pour le Maître,

---

(1) Abailard, *Theol. chr.*, lib. III. in fine. — Col. 1259.
(2) *Ibid.*

les concepts sont des définitions qui se distinguent par leurs caractères propres; de là cette habitude qu'il porte de joindre partout les deux mots : *diffinitiones et proprietates*. Les définitions ne sont donc pas simplement des mots, comme le prétendent les nominalistes, mais elles expriment des propriétés, que notre intelligence est forcée de concevoir sous des formalités absolument différentes (1). D'autre part, ces concepts distincts ne répondent pas nécessairement à des réalités distinctes, comme le soutiennent les réalistes. Ils ne sont que des manières de définir un même objet qu'on peut considérer sous plusieurs faces différentes.

Appliquant à la connaissance de Dieu ce conceptualisme, Abailard enseigne qu'on peut former au sujet de la divinité beaucoup de concepts différents « par leurs définitions et leurs propriétés ». Mais à la vérité, ces concepts disent, non pas tant l'être de l'objet, que notre manière de le connaître. Étant donnée cette multitude de concepts divins, on peut les grouper de diverses manières. Dieu pour notre instruction a fait trois groupes, ou si l'on veut, il a attaché une distinction spéciale à trois concepts pris entre tous. — Pourquoi cette classification plutôt qu'une autre? — Parce qu'il l'a ainsi voulu; cela dépendait de sa volonté. La raison de notre foi en trois personnes est dans sa volonté, « in cujus voluntate omnium rerum causæ incommutabiliter consistunt » (2). En un mot, nous devons croire en trois personnes, non

(1) Cum homo idem sit numero cum risibili et navigabili, non tamen sic homo est multa diffinitione, in eo scilicet quod est risibilis et navigabilis. (*Theol. chr.*, lib. IV. — Col. 1261.)

(2) *Ibid.*, lib. III. — Col. 1260.

en deux, ou en quatre, parce que Dieu a choisi pour de bonnes raisons ce nombre « trois ».

La raison de ce choix, Abailard la devine. C'est pour « décrire » la perfection du Bien Suprême de la façon qui nous la fasse vénérer et servir le mieux. A cet égard, il s'explique longuement au commencement de sa *Théologie*. Après avoir distingué la puissance, la sagesse, la bénignité :

« Cette distinction de la Trinité, dit-il, convient non seulement pour décrire la perfection du Souverain Bien, mais elle sert encore beaucoup à persuader aux hommes la religion du culte divin... Car deux choses nous soumettent entièrement à Dieu, savoir, la crainte et l'amour. La puissance et la sagesse impriment profondément la crainte, lorsque nous connaissons qu'il peut punir les péchés et que rien ne lui est caché. Mais de son côté la bénignité excite à l'amour, et nous fait aimer par-dessus tout celui qui se montre le très Bénin » (1).

On le voit, le mystère de la Trinité a sa principale raison dans la bonne éducation des hommes. Il n'a pas de raison plus intime. Qu'on relise maintenant les invectives de saint Bernard et qu'on se scandalise de son zèle contre un tel sabellianisme !

§ 6. — Abailard aboutit au naturalisme.

La chute d'Abailard nous donne donc cette grave instruction, d'éviter toute confusion entre la nature et la personne, et de prendre mille précautions quand nous

(1) *Theol. christ.*, lib. I, cap. 2. — Col. 1126.

rapprochons en Dieu les caractères personnels des attributs essentiels. Mais nous avons une leçon plus importante encore, s'il est possible, à tirer des égarements de notre philosophe. Nous apprenons à distinguer plus nettement entre l'ordre surnaturel de la vie divine et l'ordre naturel de la création. Abailard a confondu ces deux ordres. C'est même là le fond de toutes ses erreurs.

On devrait déjà le conclure de ce que nous avons dit plus haut de la confusion qu'il introduit entre la foi et la raison, soit relativement au principe de connaissance, soit par rapport à l'objet. Suivant lui, l'objet de la révélation évangélique est formellement le même que celui de la philosophie païenne. Or, la raison ne parvient à Dieu que par le moyen des créatures. Elle ne nous le montre que comme la Cause exemplaire, efficiente et finale des créatures; c'est-à-dire, en tant qu'il est le principe de relations toutes extérieures à son Être. Si donc la connaissance chrétienne n'est que le perfectionnement de la connaissance rationnelle, la logique oblige à conclure que le mystère de la Trinité n'a trait qu'aux relations du Créateur à la créature. Il ne s'agit point de la vie intime de Dieu; il est uniquement question des rapports du Démiurge avec le monde. Or, la raison enseigne que le Créateur est un, et que la création procède d'une action unique. Que reste-t-il alors de la Trinité, sinon que les trois personnalités soient trois concepts, trois aspects, sous lesquels l'unité créatrice se manifeste à la créature? Ce n'est pas l'ordre surnaturel de la vie divine qui nous est révélé par la foi en la Trinité; nous demeurons dans l'ordre naturel de la création.

C'est bien, en effet, la doctrine d'Abailard sur la puis-

sance, la sagesse et la bonté. Pour lui, la « puissance » n'est pas la propriété personnelle d'être le Principe de la vie divine; elle est formellement la puissance créatrice. La « sagesse », n'est pas la plénitude des secrets de la vie divine; *espèce* particulière du *genre* « puissance », elle n'a trait qu'à la créature, et n'est que la prudente modération de la puissance créatrice. Enfin la « bénignité » n'est pas l'amour réciproque du Père et du Fils; elle n'est que la bienveillance du Créateur qui le porte à créer, par sympathie pour la créature.

« Le Christ, dit-il, a nommé Dieu : « Père », suivant l'unique puissance de sa majesté; puissance qui est Toute-Puissance et par laquelle il peut faire tout ce qu'il veut sans que rien ne puisse lui résister. Il a nommé « Fils » la même substance divine, suivant qu'on discerne la propriété de sagesse, par laquelle il peut connaître toutes choses vraiment et distinctement, sans que rien ne puisse lui échapper. Enfin, il l'a appelée « Saint-Esprit », suivant la grâce de cette bénignité, par laquelle Dieu ordonne avec une souveraine bonté tout ce qu'il a créé avec une souveraine sagesse » (1).

Ce texte est assez clair pour nous dispenser d'en rapporter d'autres. D'ailleurs, le même esprit naturaliste imprègne l'œuvre tout entière. Sans doute, on trouve bien quelque trace de comparaison entre la « puissance » et la propriété du Père d'être principe, entre la « sagesse » et la connaissance que Dieu a de sa propre nature; sans doute, on trouve le Saint-Esprit considéré, avec quelque hésitation, comme l'amour réciproque du Père et du Fils (2). Abailard connaît trop bien ses au-

(1) *Theol. christ.*, lib. I, cap. 2. — Col. 1124.
(2) Col. 1311.

teurs ecclésiastiques, et tient trop à faire étalage de son érudition, pour qu'on ne trouve pas chez lui de temps à autre des aperçus exacts. Mais quand il s'abandonne à son propre sentiment, il rapporte toujours la Trinité aux créatures, et c'est dans sa théorie du Saint-Esprit qu'il manifeste plus nettement sa fatale erreur.

§ 7. — Ses erreurs sur le Saint-Esprit.

Rappellant un passage bien connu où le Pape saint Grégoire dit que la charité n'est pas l'amour de soi, mais l'amour d'autrui, Abailard se demande quel est cet autrui? — On peut bien dire d'une certaine manière qu'il y a un amour réciproque du Père et du Fils.

« Mais puisque Dieu n'a besoin de rien, il ne peut éprouver pour soi-même le sentiment de la bénignité, de façon à se donner par bénignité quelque chose de plus qu'il n'a. Il n'éprouve ce sentiment que pour les créatures seulement, « erga creaturas tantum », qui ont besoin des bienfaits de la grâce divine. On peut donc dire que Dieu sort de soi vers les créatures par une affection ou un effet de bénignité, « per benignitatis affectum sive effectum »; car on l'appelle bénin et on dit qu'il agit bénignement, relativement à *l'affection ou l'effet* qui a pour termes les créatures. Le Saint-Esprit procède à la fois du Père et du Fils, parce que cette *affection ou effection*, qui a pour terme autrui, provient de sa puissance et de sa sagesse » (1).

Le résumé de toute cette théorie du Saint-Esprit est véritablement contenu dans la phrase suivante :

« Dire que le Père et le Fils sont le principe du Saint-Esprit, c'est dire que l'Esprit procède de tous les deux par *l'effet*,

(1) *Introduct., ad theolog.*, lib. II. — Col. 1072.

c'est-à-dire, qu'il parvient jusqu'à l'acte par la puissance de Dieu dirigée par sa raison » (1).

Pour Abailard, cette relation aux créatures est si essentiellement constitutive du Saint-Esprit, qu'il joint toujours les deux mots : *affectus et effectus*, *benignitas seu benignus effectus;* parce que le Saint-Esprit est pour lui l'amour effectif des créatures en vertu duquel Dieu s'étend hors de soi-même. Ici je ne puis me refuser à citer une belle page de Guillaume de Saint-Thierry, non seulement pour y reposer nos yeux fatigués par tout ce papillotage, mais encore pour y apprendre la réalité mystérieuse de la grâce surnaturelle.

« Abailard dit que la charité de Dieu doit tendre à autrui pour être charité, et que Dieu ne peut s'aimer Soi-même. Nous, appuyés sur les nombreux témoignages de l'Écriture et sur l'autorité de la foi, nous disons que jamais Dieu, en s'aimant, ne tend hors de soi, car il n'aime que Soi-même. Et s'aimer, c'est être ce qu'il est; car, en même temps qu'il est son propre bien, il est sa propre dilection. Pour Dieu, aimer l'homme, c'est le faire digne de recevoir sa dilection qui est le Saint-Esprit, afin que de l'homme et dans l'homme Dieu s'aime Soi-même, très justement et très miséricordieusement. Alors l'esprit de l'homme est affecté du Saint-Esprit; il est fait avec lui un seul esprit, et en cela même qu'il est aimé, il aime. Dire que Dieu s'aime dans l'homme, c'est dire qu'il aime l'homme en Soi, c'est dire que l'homme aime Dieu, que l'homme est en Dieu et Dieu dans l'homme. En cela, ce n'est pas Dieu qui est « affecté » pour l'homme, mais l'homme qui est « affecté » pour Dieu, et c'est là un « effet » qui vient de Dieu, suivant ces paroles de l'Apôtre : *Qui enim in hoc ipsum nos efficit Deus* » (2).

---

(1) *Intr. ad. Theol.*, lib. II, c. 17. — Col. 1083.
(2) Guill., *disput. adv. Abælardum*, cap. 4. — M. **180**, col. 261.

Combien cette doctrine de la grâce surnaturelle est belle, surtout quand on la compare au terre-à-terre naturaliste d'Abailard!

§ 8. — Il soutient la nécessité de la création.

Guillaume reproche ensuite à notre novateur de détruire l'éternité et la nécessité du Saint-Esprit; car, d'après son système, il n'y aurait pas eu de Saint-Esprit, s'il n'y avait pas eu de création. « Si la procession du Saint-Esprit est seulement vers la créature, comme il le prétend; sans créature il n'y aurait pas de procession, et Celui pour qui procéder est être a grand besoin de nos biens afin d'être » (1).

Abailard avait prévu cette objection. Il la formule, il la retourne, il hésite; mais enfin, au lieu d'en conclure que son système est faux, il s'obstine et pousse jusqu'au plus absurde optimisme. Le Saint-Esprit est la volonté de créer. Or Dieu, dit-il, ne peut croître ni diminuer en bonté.

« Toujours enflammé, pour ainsi parler, par son ineffable bonté, il veut nécessairement ce qu'il veut et il fait nécessairement ce qu'il fait... Celui qui est aussi nécessairement bon qu'il est bon, et qui ne peut diminuer en bonté, est tel que nécessairement sa bonne volonté s'étende à chaque chose et traite chacune aussi bien qu'elle peut l'être. Autrement, suivant Platon, il serait jaloux, il ne serait pas parfaitement bénin... Donc tout ce qu'il fait, il le veut nécessairement, et le fait nécessairement. Car sa bonté est telle, qu'elle le pousse nécessairement à faire tous les biens qu'il peut, et qu'il ne peut s'abstenir de faire

(1) *Ibid.*, col. 262.

tous les biens qu'il peut, et le mieux qu'il peut, et le plus vite qu'il peut... C'est donc nécessairement que Dieu a voulu et fait le monde... » (1).

C'est par cette monstruosité que notre philosophe couronne sa fameuse *Théologie chétienne!* C'est à cette absurdité qu'aboutit une raison qui a prétendu expliquer le mystère de la Trinité!

§ 9. — Jugement sur Abailard.

Vraiment Abailard est bien difficile à juger : c'est un Protée. A le lire, on passe successivement et brusquement par des sentiments de vive admiration et de non moins vive indignation. Quand il s'inspire de sa foi et de sa science des Pères, il expose le dogme avec une limpide exactitude, et son génie fait dans les mystères des percées qui demeurent acquises à la science théologique. Quand il s'abandonne au rationalisme qui le hante, il glisse à cœur joie dans toutes les absurdités et toutes les hérésies. On comprend l'indignation des théologiens austères qui ont poursuivi en lui un perturbateur de la foi. Mais on comprend l'indulgence, disons la faveur, de certains cardinaux, du Pape lui-même (2), pour un si beau génie. Guillaume de Saint-Thierry, lui non plus, tout en le dé-

(1) Abail., *Theol. christ.*, lib. III, in fine. — M. col. 1329.

(2) Pierre le Vénérable, écrivant au pape Innocent II, pour lui demander de permettre à Abailard le séjour de Cluny, lui disait :

« ... Ne a nido quem velut turtur invenisse se gaudet, aliquorum instantia aut expelli aut amoveri valeat; more quo omnes bonos colitis, *et etiam istum dilexistis*, scuto defensionis apostolicæ protegatis ». (Petri venerab., *Epistol.*, lib. IV, epist. 4, *ad Innocentium.*) — M. 189, col. 306.

nonçant à saint Bernard, ne se défendait pas de pareils sentiments : « Je l'ai aimé, moi aussi, et je voudrais l'aimer encore, Dieu m'en est témoin ; mais dans une telle cause, personne ne sera jamais mon ami ou mon proche » (1). Saint Bernard lui-même avait de la bienveillance pour Abailard. Après la dénonciation si véhémente de Guillaume, il voulut essayer les voies de douceur et il se ménagea avec l'inculpé un entretien, dans lequel il montra sa bonté, « amicabiliter satis et familiariter admonuit » (2). — De son côté, Abailard avait l'âme généreuse et tendre. Il fut touché par cette vertu de persuasion propre à la sainteté de Bernard, et il alla jusqu'à promettre de tout corriger dans ses livres, suivant que celui-ci en aurait décidé (3). Malheureusement, et comme il arrive assez souvent pour les hommes de science, la volonté de notre philosophe était aussi faible que son intelligence était puissante. — Rendu à l'influence de ses flatteurs, sa suffisance lui revient. Il provoque audacieusement l'abbé de Clairvaux à une discussion devant le concile de Sens. Il s'y présente le front haut ; tout à coup, il perd contenance, et s'esquive. Ses amis lui rendent courage ; il part pour porter à Rome son appel au pape. Mais sur sa route, la miséricorde de Dieu le fait tomber entre les bras du vénérable Pierre de Cluny, qui s'empare de son cœur, éteint ses émotions, réchauffe sa piété, le réconcilie avec saint Bernard, et le recueille dans son cloître pour le garantir de sa propre versatilité.

---

(1) Int. opp. S. Bernardi, epist. 326. — M. **182**, col 532.
(2) S. Bernard, *ad Innocentium*, lettre 337.
(3) Gaufridus, *S. Bernardi vita.* — M. **185**, col. 311.

Tel fut Abailard! grande figure devant laquelle on ne peut rester indifférent. On admire l'homme de génie, on aime le grand enfant; on condamne le novateur; on respecte le pénitent.

ARTICLE IV.

GILBERT DE LA PORRÉE.

§ 1. — Son caractère.

Lorsque Abailard eut été frappé deux fois de suite, il sembla que non seulement ses erreurs théologiques, mais sa philosophie elle-même, fussent condamnées. Les réalistes avaient poursuivi cette sentence, ou du moins y avaient applaudi. Ils s'estimèrent maîtres du terrain, et si l'on peut ainsi parler, exploiteurs patentés du dogme catholique. Mais Dieu les rappela bientôt au respect de ses mystères.

On raconte qu'au concile de Sens, Abailard reconnut dans l'assistance un réaliste austère, qui semblait sourire à l'embarras d'un rival. Soudain l'humaniste reparaissant sous le philosophe, il lui lança ce trait d'un bon auteur :

Nam tua res agitur, paries dum proximus ardet.

C'était là une prédiction. Après les conciles de Soissons et de Sens si fatals à Abailard, le réalisme, à son tour,

était cité à Paris et à Reims pour rendre ses comptes, et ce même Gilbert de la Porrée, qui avait applaudi à l'humiliation d'Abailard, subissait une fortune semblable.

Et cependant, autant le réalisme diffère du nominalisme comme esprit et comme méthode, autant la personne de Gilbert différait de la personne d'Abailard, si nous en jugeons d'après le parallèle suivant : « L'un se piquait d'invention et se donnait pour auteur de sa doctrine; l'autre mettait la sienne à couvert sous les noms les plus révérés. L'un avait vécu dans une perpétuelle contradiction avec ses maîtres; l'autre se faisait un mérite de sa fidélité à ne pas s'écarter des siens. L'un, ardent ou fougueux, tirait ses principaux avantages d'une imagination forte et féconde, mais qui prenait aisément le change, qui chancelait et qui se perdait dans la suite d'un raisonnement; l'autre plus froid et plus rassis, s'aheurtait à une proposition, moins en peine de multiplier les différents jours qui étaient propres à la rendre sensible, que d'insister sur un point unique, mais de nature à être profondément creusé par les ressources de l'art. Ajoutez que tant d'aventures singulières qu'Abailard avait essuyées, ne prévenaient pas peu contre la droiture et la pureté de ses intentions; au lieu que l'air seul semblait annoncer la vertu et une vertu austère dans Gilbert de la Porrée, si sérieux, dit-on, et si éloigné des moindres amusements, qu'il rejetait jusqu'aux aménités et aux badineries innocentes de la littérature; et que le port, le geste, le ton, la parole, tout en lui était mesuré et compassé sur les règles de la plus austère modestie » (1).

(1) *Histoire de l'Église Gallicane,* t. IX, p. 147.

§ 2. — Son éducation.

Deux hommes si différents ne pouvaient avoir la même histoire. Gilbert, dont l'esprit était plus patient que spontané, n'éprouva aucune répugnance à rester longtemps sur les bancs d'écolier, « manu non subito ferulæ subducta », dit un chroniqueur avec quelque pointe de malice (1). Après avoir épuisé successivement la science de plusieurs maîtres, il alla compléter sa formation à l'école épiscopale de Laon, qu'illustraient alors deux frères, Anselme et Radulphe. C'est probablement là qu'Abailard et lui se connurent, mais certainement leurs relations furent rares : l'un se tenant courbé à écrire et à méditer les leçons de ses maîtres, l'autre passant son temps à se moquer des graves écolâtres.

Les deux célèbres frères étaient, en effet, les soutiens les plus fermes de cet ancien réalisme, contre lequel Abailard avait rompu ses premières lances, et voici le portrait que celui-ci nous trace de maître Anselme :

« Il était magnifique lorsqu'on l'écoutait, nul quand on le questionnait. Il maniait merveilleusement les mots, mais tout ce verbiage était misérable comme pensée et vide de raisons sérieuses. Lorsqu'il allumait son feu, il remplissait de fumée sa maison, mais ne l'éclairait guère. C'était un arbre qui, à le voir de loin et à juger par les feuilles, attirait l'attention ; mais à l'approcher et à chercher les fruits, on perdait sa peine » (2).

---

(1) Othon de Frisingue, liv. I, ch. 50.

(2) Abailard, *Histor. calamit.*, c. 3. — Ce bon Anselme n'était pas en avance sur son siècle, s'il est vrai qu'il conseilla, pour découvrir

Sans doute, ce portrait d'Anselme n'est qu'une caricature crayonnée par un écolier mutin. Mais on ne peut s'empêcher d'y reconnaître un trait commun à la plupart des anciens réalistes. Je veux parler de l'obscurité de langage, dans laquelle ils se complaisaient, comme si la philosophie tenait plus de l'autorité que de l'évidence. En tout cas, l'enseignement de l'écolâtre ne devait point pécher par excès de clarté, si l'on en juge par le style de son fidèle disciple. Car aucun auteur n'est plus embarrassé et plus confus que Gilbert de la Porrée, et c'est ce qui explique les complications de son procès.

§ 3. — Ses prédications.

Ainsi formé dans les traditions les plus pures de l'antique réalisme, Gilbert quitta enfin les bancs et vint à Paris pour enseigner lui-même. Bientôt Poitiers sa ville natale, fière de sa réputation, le rappela, lui confia la direction de l'école de la cathédrale, et l'année suivante le choisit pour évêque.

Parvenu par la science à cette dignité suprême, notre docteur fut naturellement porté à faire profiter ses ouailles de son érudition, et ses sermons roulaient souvent sur l'explication théologique du dogme. En principe, il avait raison. A quoi bon de longues études théologiques, si elles n'ont pas pour but l'éducation des fidèles? Dans l'Église catholique, il n'y a point une doctrine pour les savants et une doctrine pour le peuple. Toutes les belles œuvres dogmatiques que nous ont laissées les

---

un voleur, de soumettre à l'épreuve de l'eau un enfant de chaque famille de Laon. — M. **178**, col. 123, note 21.

Pères sont, ou des sermons prêchés dans leurs églises, ou des réfutations d'hérétiques destinées aux simples fidèles. Mais, si tel est le but de la théologie, ne doit-on pas en conclure que la prédication est la pierre de touche des théories? Un système qui ne peut être prêché sans effaroucher les fidèles, un langage dont le sens naturel prête à l'erreur, doivent être bannis de l'école, par cela seul qu'ils ne peuvent être répétés à l'église.

Quant à Gilbert, nourrisson de la Scolastique, il crut bien faire en ouvrant à son peuple les trésors qu'il avait acquis avec tant de patience. Il avait composé des commentaires sur Boèce, et spécialement au sujet de la Trinité. Il prêcha donc sur la Trinité, mais dans un langage qui parut nouveau et étrange. Les plus scandalisés furent deux de ses archidiacres, dont l'un avait pour surnom : « Qui ne rit pas ». Ces deux hommes ne pouvaient que prendre sérieusement cette affaire; ils partirent pour l'Italie, afin de dénoncer au pape les hérésies de leur évêque. Tel fut le commencement des malheurs de Gilbert.

§ 4. — Son procès.

Comment notre docteur, qui n'était point d'un génie inventif, et qui n'avait fréquenté que les écoles les plus autorisées, en était-il venu à causer du scandale? Cette question intrigue par elle-même, mais elle se complique bien davantage, si l'on étudie la suite de cette affaire (1).

---

(1) On trouve un excellent compte rendu de cette affaire dans l'*Histoire des conciles* d'Héfélé, livre 33, § 618. Voir aussi *Acta Bollandiana* S. Bernardi, § 41. — M. **185**, col. 853.

Le pape Eugène III évoque la cause au concile de Paris (1147). Les accusateurs y produisent des propositions qu'ils ont entendu sortir de la bouche de Gilbert. L'accusé nie qu'il ait tenu ce langage, et prend à témoin de l'orthodoxie de sa doctrine deux évêques qui siègent parmi ses juges et qui furent ses anciens élèves. Saint Bernard soutient l'accusation, mais il trouve un répondant moins facile à désarçonner qu'Abailard. Quelques prélats veulent prendre part aux débats, et ne font que compliquer une question si embrouillée par elle-même. Le pape renvoie l'affaire au concile qu'il doit bientôt tenir à Reims, et confie l'examen des livres incriminés à Godescalc, moine savant et consciencieux.

Un an après, le rapport était remis à saint Bernard, et tout était préparé pour le nouveau procès. Mais à Reims encore, les débats furent longs. Gilbert se défendit pied à pied. Lorsqu'on lui objectait un texte tiré de ses œuvres, il prétendait l'expliquer par le contexte, et lisait de longues pages d'une fastidieuse obscurité, auxquelles ses adversaires répondaient par de nombreuses citations de saint Augustin et d'autres Pères. Saint Bernard avait beau ramener la cause à quelque interrogation courte et précise, Gilbert se débattait, expliquant le lendemain ses réponses compromettantes de la veille. Les cardinaux favorisaient visiblement l'évêque de Poitiers qu'ils admettaient à leur table et à leur intimité. Les évêques français se groupaient autour de saint Bernard, et, pour presser la définition, ils envoyaient officiellement au pape leur symbole de foi sur ces matières. Les cardinaux s'irritaient de cette démarche qu'ils taxaient d'anticanonique. Eugène calmait leur

susceptibilité, et obtempérait enfin aux exhortations de son ancien abbé (1148).

Quatre propositions, tirées des œuvres de Gilbert, furent donc solennellement condamnées (1), et l'évêque de Poitiers se soumit avec une humilité qui mérita la louange de saint Bernard. A la lecture de chaque proposition incriminée, il répondait invariablement : « Si vous croyez autrement, et moi aussi ; si vous dites autrement, et moi aussi ; si vous écrivez autrement, et moi aussi » (2). Une soumission si loyale commandait le respect, et d'ailleurs Gilbert comptait parmi ses juges de nombreux amis. Ses œuvres furent donc interdites, mais jusqu'à correction par le Saint-Siège (3). L'évêque fut renvoyé à Poitiers dans toute l'intégrité de sa dignité, et s'il est vrai qu'il renoua une vive amitié avec son dénonciateur « Qui ne rit pas », un acte si rare atteste, mieux que tout discours, la haute vertu de ces deux hommes.

Le récit précédent nous est fourni par deux auteurs contemporains, qui concordent pour la substance des faits, mais qui diffèrent dans les détails anecdotiques, parce qu'ils ont écrit avec des préjugés contraires.

Le premier document est l'œuvre d'un jeune homme, écrivant sous l'émotion d'un conflit auquel il a eu la gloire de prendre part à côté des vainqueurs (4). Pour Gaufride, moine de Clairvaux et secrétaire de saint Ber-

---

(1) Gaufride, *libellus contra Gilbertum,* donne ces quatre propositions. — M. **185**, col. 617.

(2) Idem, *epistol. de condemn. Gilberti,* § 8. — M. **185**, col. 592.

(3) Il semble cependant que ces œuvres, telles qu'elles nous sont parvenues, n'aient pas subi de corrections.

(4) Gaufride devait être bien jeune, lorsqu'il écrivit son *libellus con-*

nard, Gilbert est un homme cauteleux et hypocrite qui cache, sous les dehors de la piété et dans les circonvolutions d'un langage embrouillé, une hérésie dont il a conscience. Cette appréciation, dictée par l'affection pour saint Bernard, explique la passion dont tout le récit est imprégné. Ne voit-on pas dans tous les temps, de mesquines intentions se persuader qu'on ne peut louer un grand homme, sans flétrir la réputation de ses rivaux?

L'autre document sur cette même affaire nous vient d'Othon, évêque de Frisingue, personnage bien différent de Gaufride. Fils de saint Léopold, marquis d'Autriche, Othon avait couru dans les universités la carrière de la science; puis, méprisant les honneurs de son rang, dès sa jeunesse il avait choisi la pauvreté monastique, et sa vertu l'a fait inscrire dans le calendrier de Citeaux. Mais il demeura toujours l'ami des lettres qu'il cultiva avec éclat, et lorsqu'il fut appelé à l'épiscopat, sa situation autant que son inclination en firent le protecteur de tous ceux qui poursuivaient les hautes études. Son récit nous présente donc Gilbert comme un pieux et savant homme, bien qu'un peu moisi dans les livres, dont le défaut était l'amour des subtilités obscures, et dont le malheur fut d'avoir pour adversaire le saint et puissant Bernard. L'opinion de notre chroniqueur est habilement insinuée dans sa conclusion, où il laisse en doute : « si le susdit abbé de Clairvaux, étant homme, s'était laissé tromper dans cette affaire par la fragilité de l'infirmité humaine; ou bien,

---

tra Gilbertum, puisque, quarante ans plus tard, il le cherchait dans ses papiers pour l'envoyer à un ami. — M. **185,** col. 595.

si l'évêque, étant bien lettré, a évité le jugement de l'Église par une astuce assez grande pour cacher sa pensée. » (1) Mais rappelons qu'à sa mort, le pieux Othon regretta la façon un peu leste dont il avait traité un saint aussi vénérable que saint Bernard.

§ 5. — Obscurité de sa doctrine.

Gilbert, je l'ai dit, avait été formé dans les écoles les moins aventureuses, les plus sages et les plus prudentes, mais par là même les plus attachées à la vieille habitude, de suivre Boèce en philosophie et saint Augustin en théologie. Il semble même que Gilbert se soit attaché uniquement au premier. Boèce n'avait-il pas traité les grands mystères théologiques autant que les questions philosophiques? Dans un siècle où toute la préoccupation était de construire une théorie rationnelle des dogmes, Boèce n'était-il pas l'auteur tout indiqué? — Étudier uniquement Boèce, l'expliquer par lui-même, éclaircir ses raisonnements sur la Trinité par les principes de sa métaphysique, et résoudre ainsi les antinomies de la foi; ne serait-ce pas, du même coup, donner satisfaction aux agitations de la raison, réfuter toutes les tentatives des philosophies modernes, et rendre sa gloire à l'antique école qui forçait ainsi, avec son seul Boèce, un passage où tous les nouveaux systèmes s'étaient brisés? Une pareille entreprise devait tenter un homme pieux, érudit, rompu dans la dialectique, et d'une nature à concentrer

(1) Othon de Frisingue, *de gestis Frederici*, lib. I, c. 57.

son regard sur un même objet et sous un même point de vue. *Timeo hominem unius libri,* a dit quelqu'un. Cette sentence est vraie et en bien et en mal.

Gilbert s'était donc identifié autant que possible avec Boèce. Il voulut tout lui emprunter, même son style énigmatique. Il blâmait ouvertement la clarté « d'un langage trivial qui prostitue les secrets de la philosophie et la rend moins majestueuse et moins admirable » (1). Il déclarait dédaigner les lecteurs qui s'en tiennent au sens formel d'une phrase et qui ne cherchent pas à pénétrer la pensée profonde de l'auteur (2). Aussi l'on a a pu dire que Gilbert, renforçant sur son auteur, l'a expliqué en termes plus obscurs encore, et que ses commentaires auraient encore plus besoin de commentaires (3). Par là nous pouvons déjà comprendre en partie, pourquoi le procès de Gilbert fut une cause si embrouillée, et comment on a pu lui reprocher de nier et d'affirmer la même proposition. — Je la nie, disait-il, si vous l'entendez comme la foule, suivant son sens vulgaire; je l'affirme, suivant le sens qu'elle a dans la langue spéciale à l'École (4). — Mais cette obscurité amphibologique explique

---

(1) Gilb. Porret., *Comment. in librum de Trinit.* — M. **64**, col. 1260.

(2) *Ibid.*

(3) ... Glossam obscuriorem textu, adversantem utpote textui, et sectandis involucris laborantem. Gaufride, *Libell. c. Gilb.*, col. 609.

(4) Gaufride raconte qu'ayant en plein concile osé prendre lui-même la parole, malgré sa jeunesse, pour reprocher à Gilbert d'affirmer à Reims ce qu'il avait nié à Paris, il fut remis à sa place par cette sèche réponse : « Quoi que j'aie dit alors, je dis ceci ». — Alors, ajoute le bon moine, je soupirai, en disant : « Vous êtes donc comme le Roi, ayant dit et dédit! » *Ibid.*, col. 590.

l'issue du procès. Saint Bernard, au nom des fidèles, avait le droit de prendre les paroles de Gilbert dans le sens naturel des mots, et de montrer que suivant cette signification elles contenaient des hérésies. En appeler du sens naturel des mots à la pensée intime de l'auteur, est un procédé que l'Église ne peut tolérer, et qu'elle a formellement condamné dans Jansénius, soit dit sans comparaison aucune.

Du reste, pour percer les obscurités du langage de Gilbert, nous avons un précieux auxiliaire. Si l'on compare ses œuvres originales au résumé que nous en a laissé Gaufride, et qu'il a évidemment extrait du rapport de Godescalc, on reconnaît que cet exposé est parfaitement fidèle, soit pour les textes cités, soit pour le sens naturel des phrases, soit pour le lien logique qui réunit les quatre propositions condamnées.

Cependant j'avertis le lecteur qu'il doit s'armer de courage, s'il veut me suivre au milieu des broussailles où nous allons nous engager; d'autant plus que je serai contraint de m'en tenir souvent au texte latin, sans essayer de l'éclaicir par une traduction impossible.

§ 6. — Son erreur fondamentale.

Il semble que Gilbert, cherchant un fondement à son système, se soit adressé au traité le plus obscur de Boèce, pour y choisir le plus énigmatique des aphorismes, savoir : *diversum est esse et id quod est* (1). Cette sentence a captivé notre scolastique, et après des commentaires

(1) Boèce, *de Hebdomadibus.*

assez étranges, il l'interprète dans les termes suivants : « Diversum est esse, id est, subsistentia quæ est in subsistente; et id quod est, id est, subsistens in quo est subsistentia : ut corporalitas et corpus » (1).

Cette distinction lui paraissant merveilleuse, il en fera le pivot de ses explications théologiques. En Dieu donc, il distinguera : la « divinité », *divinitas quæ est in Deo*, — et le « Dieu », *Deus in quo est divinitas;* de la même manière qu'on distingue l'humanité et l'homme, la corporalité et le corps.

« Telle est la source du mal, dit Gaufride. On plaçait en Dieu une forme, par laquelle il serait Dieu mais qui ne serait pas Dieu, « forma ponebatur in Deo qua Deus esset et quæ non esset Deus », de même que l'humanité de l'homme est une forme, non qui est l'homme, mais par laquelle est l'homme » (2).

On a reproché quelquefois à Gilbert d'avoir introduit en Dieu autant de formes différentes que de perfections. Ce reproche est injuste. Gaufride et saint Bernard reconnaissent que pour notre auteur, sagesse, vérité, grandeur, toute-puissance, sont en Dieu identiques à la divinité. Lui-même le déclare formellement, lorsqu'il interprète cet autre aphorisme de Boèce : *omne simplex esse suum et id quod est unum habet*. En Dieu, dit-il, être et être sage ou puissant est identique. Mais là déjà, il commence à fausser la pensée de Boèce, en prétendant l'expliquer. Boèce, en identifiant dans l'être simple l'*esse* et le *id quod est*, identifiait par là même la divinité et Dieu. Gilbert, pour éviter cette conséquence, n'identifie dans l'être

(1) Gilbert, *Commentar. in hebd.*, — M. **64**, col. 1318.
(2) Gaufride, col. 597.

simple que l'*esse* et l'*esse-aliquid*. Boèce avait dit aussi d'une façon absolue : *omni composito, aliud est esse, aliud ipsum est*. Son infidèle commentateur l'interprète ainsi : « omni composito, id est, omni subsistenti : aliud est esse quo scilicet *est*, ipsum vero est aliud alio quodam quo scilicet *aliquid est* » (1).

Voilà donc la pensée de Gilbert bien dégagée. Divinité, sagesse, vérité, toute-puissance : choses identiques. Dieu, sage, vrai, tout-puissant : choses identiques. Mais « Divinité » n'est pas identique à « Dieu ». Dire que la divinité ou la vérité est Dieu, est une formule fausse ; dire inversement que Dieu est la divinité même ou la sagesse même, n'est pas exact, bien que l'usage le permette, à cause de l'habitude emphatique que l'on a de dire d'un homme très sage qu'il est la sagesse même (2).

De là vient le soin que prend Gilbert de corriger Boèce, partout où il lui semble qu'il s'écarte tant soit peu de la rigueur philosophique.

C'est ainsi que là où le Maître avait écrit :

« Pater veritas est, Filius veritas est, Spiritus sanctus veritas est : Pater et Filius et Spiritus Sanctus, non tres veritates, sed una veritas est » (3).

Gilbert se croit obligé d'écrire :

« Divisim, Pater veritas est, *id est, verus est ;* item Filius veritas, *id est, verus est ;* item Spiritus Sanctus veritas est, *id est, verus est*. Et collectim Pater et Filius et Spiritus Sanctus non

---

(1) Gilbert, col. 1321.
(2) Gaufride, col. 597. — Gilbert, col. 1269.
(3) Boèce, *utrum Pater et Filius...* — M. **64**, col. 1301.

sunt tres veritates, sed sunt una singulariter et simpliciter veritas, *id est, unus verus* » (1).

Il y a évidemment une intention dans l'affectation de corriger le mot abstrait par le mot concret. Mais Gilbert ne borne pas là ses prétentions, et il corrige dans son maître les termes concrets eux-mêmes, comme si ce dernier eût encore là manqué d'exactitude.

Citons deux exemples frappants, qui nous feront mieux comprendre la pensée de Gilbert.

Boèce, distinguant les mots suivant les catégories auxquelles ils se rapportent, avait écrit :

« Qui *homo* est vel *Deus*, refertur ad substantiam qua est aliquid, id est, homo vel Deus » (2).

Gilbert distingue dans le mot « substantia » deux sens : « substantia *quæ* est, scilicet, subsistens », et « substantia *qua* est, scilicet, subsistentia », et il interprète Boèce en disant :

« Quod dicitur illorum quilibet esse *homo* vel illorum quilibet esse *Deus*, refertur ad substantiam non *quæ* est, sed *qua* est, id est, non ad subsistentem sed ad subsistentiam. Non enim subsistens tantum, sed etiam subsistentia, appellatur substantia » (3).

Un second exemple montre d'une manière encore plus nette l'importance que Gilbert met à distinguer les deux sens du mot : « substantia ».

Donnons d'abord le passage de Boèce :

---

(1) Gilbert. — M. **64**, col. 1307.
(2) Boèce, *de Trinitate*, cap. 4. — M. **64**, col. 1253.
(3) Gilbert, col. 1290.

« Si igitur interrogem an qui dicitur Pater substantia sit, respondetur esse substantia. Quod si quæram an Filius substantia sit, idem dicitur. Spiritum quoque sanctum substantiam esse nemo dubitaverit. — Sed cum rursus colligo Patrem, Filium, Spiritum Sanctum; non plures, sed una occurrit esse substantia. Una igitur substantia trium, nec separari ullo modo aut disjungi potest, nec velut ex partibus in unum conjuncta est, sed est una simpliciter » (1).

Magnifique exposition dans laquelle le mot « substantia » est évidemment pris partout dans le même sens. Or, Gilbert se croit obligé de corriger ce langage qui lui semble inexact, et de distinguer dans le mot « substantia », — tantôt le concret : *essens,* — tantôt l'abstrait : *essentia.* Écoutons sa paraphrase :

Si interrogem an ille qui dicitur Pater sit secundum οὐσίαν sui substantia, id est, *essens sive subsistens,* respondetur, catholicæ fidei auctoritate, quod vere est substantia. Quod si quæram an ille qui dicitur Filius substantia sit, ejusdem catholicæ fidei auctoritate idem dicitur, videlicet, est substantia...

— Nec modo divisim de singulis, sed et collectim de tribus eadem prædicatur substantia. Cum enim rursus colligo, simul supponens Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, eadem fide, non plures *numero essentiarum,* sed *essentiæ unius singularitate* et omnino sine numero, una occurrit *qua* ipsi dicuntur esse substantia, ideoque vere esse una substantia » (2).

N'est-il pas évident que Gilbert tient à ce que l'on distingue en Dieu *essentia qua est* et *essens quod est :* deux choses que Boèce aurait maladroitement confondues sous le même mot : « substantia »?

---

(1) Boèce, *Utrum Pater et filius.* — M. col. 1301.
(2) Gilbert, col. 1304.

C'est à de telles explications que saint Bernard fait allusion, lorsqu'il reproche à Gilbert d'avoir altéré la pensée de Boèce.

« Nam, dicente auctore : « cum dicitur Deus, Deus, Deus, pertinet ad substantiam », noster commentator intulit : « non *quæ* est, sed *qua* est » — Quod absit ut assentiat catholica Ecclesia esse videlicet substantiam vel aliquam omnino rem *qua* Deus sit et *quæ* non sit Deus » (1).

Le concile de Reims a donc eu raison de reprocher à Gilbert la première proposition condamnée :

« Quod divina essentia, substantia et natura, quæ dicitur divinitas, sapientia, magnitudo Dei, et quæque similia, non sit Deus, sed forma qua est Deus » (2).

Les trois autres propositions ne sont que des conséquences de cette première erreur.

§ 7. — Sa théorie de la Trinité.

On ne saurait douter que l'occasion de cette erreur n'ait été la confusion que Boèce avait introduite dans les mots *substantia* et *subsistentia*, à ce point qu'il avait identifié *substantia* et *persona*. C'est pour sortir de cette confusion, tout en restant fidèle à son maître, que Gilbert distingue deux sens dans le mot *substantia*. Voici donc son système sur la Trinité, tel que nous le fournit Gaufride.

« Duo siquidem nomine tradit substantiæ nominari, videlicet : *Quod est* et *quo est, essens* atque *essentiam;* sicut album

(1) S. Bernard, *in Cantica*, sermo 80, § 8.
(2) Gaufride, col. 617.

et albedinem interdum significare dicitur et rem albam. *Id* ergo *quo est,* unum esse in Trinitate consentit, formam illam scilicet et naturam deificam, matremque, ut ita dixerim, Trinitatis. Porro *quod* hac essentia *est,* non unum in Trinitate esse contendit, sed tria singularia quædam, tres res numerabiles unitatibus tribus.. ; idque miraculi docet in beata illa Trinitate credendum, ut formam numero unam in rebus esse pluribus fateatur... Vides monstruosam, quæ nobis pingitur, imaginem Trinitatis... Producuntur ex una radice tres rami ; uni quodammodo capiti tria corpora subnectuntur. — « Una est, inquit, essentia, sed *qua* sunt, non *quæ* sunt » (1).

Ce résumé serait assez fidèle, s'il ne se terminait par une comparaison que Gilbert aurait certainement répudiée. Car jamais il n'a considéré la nature divine comme une sorte d'universel se distribuant en trois singuliers. En effet, s'il distingue entre : — *essens* et *subsistens* d'une part, — *essentia* et *substantia* d'autre part ; il reconnaît que les trois personnes sont *unus subsistens vel essens una qua sunt* οὐσία. La seule chose qu'il nie c'est qu'elles soient *unius subsistentis vel essentis* (2). D'ailleurs si « l'essence » et « Dieu » sont le *id quo* et le *id quod,* cependant ces deux choses se définissent l'une par l'autre :

« Sicut non est quo Deus sit, nisi sola atque simplex essentia, id est, οὐσία : sic non est unde οὐσία ipsa sit, nisi quoniam ea simplex et solus Deus sit » (3). — « Non enim est a divinitate aliud quo Deus sit, nec est unde divinitas ipsa sit nisi quod ea Deus est (4).

---

(1) Gaufride, col. 604.
(2) Gilbert, col. 1280.
(3) *Id.*, col. 1269.
(4) *Id.*, col. 1273.

Ces textes sont obscurs, sans doute; mais ils suffisent pour disculper Gilbert d'une erreur trop grossière. Toute sa faute est d'avoir poursuivi jusqu'au sein de la divinité les conséquences de ce réalisme outré, qui distinguait autant de réalités qu'on peut distinguer de concepts. De ce que certaines expressions ne sont pas absolument conversibles, il conclut qu'elles répondent à des réalités distinctes. La phrase : *Pater est Deus*, dit-il, n'est pas synonyme à la phrase : *Deus est Pater*. La première, est exacte, car le Père possède la divinité; la seconde donnerait à penser qu'il n'y a de Dieu que le Père. Donc, conclut-il, il faut distinguer entre Dieu le Père et la divinité.

Encore une fois, toute la doctrine de Gilbert se résume dans une distinction réaliste entre *essentia* et *essens*. D'où résultait la subtilité suivante. Lorsqu'on demandait à notre docteur : *Deus est-ne essentia sua?* il répondait : — *Concedo,* si vous prenez le mot *essentia* à l'ablatif; — *Nego,* si vous prenez le même mot au nominatif. Par ce seul exemple, on peut comprendre combien un tel procès dût être embrouillé et entortillé.

§ 8. — Bizarre conciliation de l'unité et du nombre.

C'est par le même réalisme outré que notre auteur explique comment la Trinité contient l'unité et le nombre.

Gilbert pose d'abord par manière de principe que, dans chaque prédicament, il y a une « unité » *réellement* distincte de la « chose une ». Cela est vrai, dit-il, non seulement de la substance, mais aussi de l'accident.

« Album albedine quidem *album* est, sed unitate coaccidente albedini *unum*, et simul albedine et ejus comite unitate est *album unum* (1).

On le voit : l'« unité » est dans le même prédicament que la chose qu'elle rend « une », et, par conséquent, il y a autant de sortes d'unités que de prédicaments. Appliquant ce principe à la Trinité, Gilbert en conclut d'abord que, puisqu'en Dieu il n'y a qu'une seule substance, il n'y a qu'une seule unité substantielle, en vertu de laquelle les trois personnes sont un seul Dieu :

« Quoniam una sola Divinitas trium est, necesse est ut, qu illa sunt *Deus*, unitate quæ secundum eam est sint *unus*, et simul Divinitate et illa quæ secundum ipsam est unitate sint *unus Deus* » (2).

Du même principe, Gilbert conclut ensuite que, puisque les pluralités divines sont des relations, les unités de paternité, de filiation et de spiration ne sont pas des unités substantielles.

« Unitates quæ adsunt paternitati et filiationi et connexioni, quibus sunt tria non modo hæc prædicata verum etiam illa de quibus ipsa prædicantur, id est, Pater et Filius et Spiritus sanctus, nequaquam poterunt esse substantiæ (3).

Par là se trouve résolue l'antinomie entre l'unité et la triplicité. Le nombre « un » et le nombre « trois » ne s'opposent pas; parce que le nombre « un » répond à une unité qui est dans le prédicament de la substance, et

(1) Gilbert, col. 1309.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*

que le nombre « trois » répond à des unités qui sont dans le prédicament de la relation.

Telle est la théorie qui a fait accuser Gilbert de soutenir une quaternité d'unités, et d'adjoindre aux personnes divines des unités éternelles qui n'étaient pas Dieu. Dans son traité *De la considération*, saint Bernard dialogue avec son adversaire dans les termes suivants :

« Quid? inquiunt, negas Deum habere divinitatem? — Non, sed quod habet hoc est. — Negas divinitate Deum esse? — Non, sed non alia quam quæ ipse est. Aut si tu aliam invenisti, adjuvet me Trinitas Deus, adversus illam tota me contumacia erigo. Quaternitas orbem disterminat, non signat deitatem. Deus Trinitas est; Deus trium singula personarum. Si quartam divinitatem adjicere placet; interim ego hanc, quæ Deus non est, persuasi mihi minime adorandam » (1).

Quelle différence de style et de clarté!

§ 9. — Jugement sur le système de Gilbert.

Il est assez difficile de porter un jugement bien assuré sur la doctrine de Gilbert de la Porrée. Saint Bernard, s'attachant au sens vulgaire et habituel des mots, conclut que Gilbert distinguait Dieu et son essence comme deux choses différentes, *ut res alia et res alia*. Il attaque vigoureusement cette monstrueuse dualité, demandant si la Divinité, qui fait que Dieu soit Dieu, est plus ou moins grande que Dieu. Il appartient pourtant, lui aussi, à l'école réaliste. Il admet donc que dans un homme, « l'âme et sa grandeur, bien qu'inséparables, sont cependant diverses

(1) S. Bernard, *de Consideratione*, lib. V, c. 7, § 1.

l'une de l'autre; mais, dit-il, Dieu est si simple qu'en lui on ne trouve pas *aliud et aliud* » (1). Saint Bernard est très éloquent dans cette réfutation. Mais je doute qu'un théologien, tel que l'évêque de Poitiers, ait pu tomber dans une si grossière erreur. Cependant son langage pouvait y conduire des esprits étroits, et l'abbé de Clairvaux s'effrayait à bon droit de ce danger.

Faut-il donc, avec Othon de Frisingue, ne voir dans le langage de Gilbert, qu'une recherche raffinée et une affectation d'appliquer à la théologie toutes les subtilités de la dialectique aristotélicienne? A en juger ainsi, la pensée de l'écolâtre fût restée correcte, et la seule faute de l'évêque eût été de prêcher aux fidèles dans une langue comprise par les seuls initiés.

Mais cette appréciation est trop débonnaire. N'oublions pas que Gilbert était réaliste par toute son éducation. Il était donc porté à supposer des distinctions de choses, partout où il y a distinction de concepts. Ce n'est donc pas à tort que Vasquez, qui cependant ne le juge que d'après Othon de Frisingue, le soupçonne d'avoir introduit entre Dieu et la Divinité une distinction réelle, analogue à la distinction scotiste entre les « perfections divines » (2).

S'il m'est permis d'exprimer à mon tour mon opinion, je crois que ce jugement de Vasquez est encore trop indulgent. Du temps de Scot, le réalisme avait subi des

---

(1) S. Bernard, *in Cantica,* sermo 80, § 5. — Lire tout ce sermon dirigé contre Gilbert de la Porrée.

(2) Vasquez, disput. 120, cap. 1. — Conf. Petav., *de Deo uno,* lib. I, c. 8. Faute des documents connus depuis, Vasquez commet plusieurs confusions dans ce chapitre.

attaques qui l'avaient rendu circonspect. Pour maintenir leur fameuse distinction *formelle,* les scotistes durent lui donner le nom de *realis minor,* l'adjonction du second mot corrigeant le premier. Mais, du temps de Gilbert, le réalisme était plus audacieux et plus tranché dans ses affirmations. Je croirais donc que la distinction *réelle,* que l'évêque de Poitiers admettait entre Dieu et la divinité, avait à ses yeux autant de réalité, qu'aux yeux de certains thomistes leur distinction réelle entre l'*essence* et l'*existence* des êtres créés. Je dis « autant de réalité » bien que certainement ce ne fût pas la même (1). Si mon appréciation est exacte, il n'y a plus à s'étonner, ni du zèle de saint Bernard, ni de la condamnation de Gilbert.

---

(1) Celui qui voudrait comprendre à fond la pensée de Gilbert devrait l'étudier dans son commentaire sur le traité de Boèce : *de Hebdomadibus.* — M. **64**, col. 1313.

CHAPITRE IV.

MARCHE DE LA THÉOLOGIE.

§ 1. — Activité intellectuelle au XII^e siècle.

Résumons les développements précédents.

Lorsqu'on promène son regard sur les écoles qui couvrent la France au XII^e siècle comme des fourmilières d'étudiants, on admire une telle activité intellectuelle. Le désir de savoir et de comprendre est universel et impérieux, la raison est aussi remuante qu'à notre époque. Sans doute, le champ d'exploration est moins vaste que le nôtre; d'où nos contemporains, étalant la multiplicité des sciences actuelles, tirent prétexte de taxer le moyen âge d'ignorance. Cependant la dignité de la raison humaine ne se tire pas de la somme arithmétique des connaissances acquises. Le XIX^e siècle est fier de ses sciences physiques, chimiques et naturelles, qu'il oppose aux disputes philosophiques des anciennes écoles. Mais c'est le lieu de rappeler une sentence d'Aristote qui pourtant, de l'aveu de tous, est un grand naturaliste :

« Quoique nous ne puissions, dit-il, parvenir qu'à une connaissance imparfaite des vérités supérieures, cependant l'excellence de ce genre de savoir donne plus de jouissance à l'âme,

que si elle comprenait toutes les choses qui nous entourent et qui nous touchent » (1).

Dans notre siècle, l'esprit s'est courbé sur la matière, et en a fouillé les richesses avec une perspicacité que j'admire. Au XII^e siècle, l'esprit était tourné en haut, cherchant l'absolu, le nécessaire, l'être, et les relations de l'intelligence humaine avec les choses universelles. Qu'il y ait eu alors un immense gaspillage d'activité intellectuelle, peu importe ; ce n'était là qu'une exubérance de vie. Du moins, on se préoccupait des grands problèmes de la métaphysique, science qui s'imposera toujours, même à ses détracteurs. Dès cette époque, le réalisme et le nominalisme avaient arboré les drapeaux, à l'un desquels on devra toujours se rallier, quoi qu'on dise et quoi qu'on fasse.

§ 2. — L'Église dirige cette activité.

Dans son ardeur juvénile, la raison ne se figurait pas qu'il y eût de ciel où elle ne pût pénétrer, et elle osa essayer ses forces à l'explication des plus divins mystères. Il semble que l'Église, gardienne de la foi, ne se soit point trop effrayée de ces audaces, se contentant de condamner l'erreur sans décourager la recherche. Mais l'impuissance de la raison à rendre compte des mystères fut constatée expérimentalement par d'inévitables échecs. — Successivement, les trois écoles philosophiques qui se partagent les esprits tentent une théorie rationnelle de la Trinité.

---

(1) Aristote, *de Partibus animalium*, lib. I, cap. 5.

Vains efforts! Le nominalisme de Roscelin aboutit à je ne sais quel grossier trithéisme; le conceptualisme d'Abailard se résout dans un sabellianisme déguisé. Le réalisme lui-même, malgré ses graves allures, est frappé dans Gilbert de la Porrée, pour avoir touché à l'Arche sainte sans assez de respect.

Mais on se tromperait étrangement, si l'on se figurait que par ces condamnations, l'Église se proposât d'arrêter le mouvement philosophique; elle ne voulait que le régler et l'empêcher de se perdre par ses propres excès.

On pourrait comparer la philosophie du XII^e^ siècle à un fleuve que des pluies torrentielles ont brusquement grossi. Il se précipite impétueusement, troublé par le sable qu'il soulève de son lit, chargé des arbres qu'il arrache de ses rives. Mais que par son travers, on dresse un barrage à claire-voie : les épaves sont arrêtées, le sable retombe, et le fleuve coule ensuite, large, profond, fertile et navigable. Ce barrage, assez fort pour résister à tous les chocs, fut saint Bernard, jeté par la Providence en travers des courants philosophiques. Est-on bien venu à lui reprocher d'avoir été roide comme un obstacle? Et d'ailleurs la force du courant a-t-elle donc été détruite?

§ 3. — Elle ne la détruit pas.

Nous avons entendu saint Bernard gémir sur les audaces d'Abailard, qui prétendait expliquer rationnellement le mystère de la Trinité. — Eh bien! après les échecs d'Abailard et de Gilbert de la Porrée, un pieux et savant homme, Richard de Saint-Victor, tente de nouveau l'entreprise, et son illusion va jusqu'à croire qu'il a réussi. L'Église

n'a donc pas enchaîné la raison; elle ne la traite pas comme une esclave. Pendant un siècle encore, les prétentions de cette raison furent telles, qu'un pape se vit enfin obligé de parler un langage sévère (1).

Nous avons entendu saint Bernard anathématiser les œuvres d'Abailard, comme un tissu des hérésies les plus grossières. — Eh bien! malgré ces deux condamnations, le Maître conserva une véritable influence sur l'École. Un contemporain dénonce le grave Pierre Lombard lui-même, « comme feuilletant fréquemment les livres d'Abailard, sans assez de discernement » (2).

Il en est de même pour Gilbert de la Porrée. Gaufride, trop jeune encore pour être autre chose que l'écho de son abbé saint Bernard, gourmandait vivement le vieil évêque de Poitiers, comme un prédicateur des nouveautés. « Personne avant toi, mon frère, ne fut donc catholique? La foi avait péri lorsqu'il est tombé du ciel un troisième Caton? Ceux mêmes que tu as eus pour maîtres ont ignoré la foi » (3)?

Eh bien! non seulement l'Église se montra plus respectueuse que le jeune moine de Clairvaux pour la personne de l'évêque de Poitiers; mais encore Gilbert resta un grand nom dans la théologie scolastique. Albert le Grand faisait

---

(1) Lettre de Grégoire IX aux théologiens de Paris.

(2) « Quod vero a Magistro Petro Abælardo hanc opinionem suam Magister Petrus Lombardus accepit, eo magis suspicatus sum, quia librum illum frequenter præ manibus habebat, et forte minus diligenter singula perscrutans, ut, qui ex usu magis quam ex arte disputandi peritiam haberet, falli poterat ». Jean de Cornouailles, *Eulogium.* — M. **199**, col. 1052.

(3) Gaufride, *Libell. contr. Gilbert,* col. 616.

si grand cas de ce philosophe qu'il a composé un commentaire sur son traité *De sex principiis*. Saint Thomas, lorsqu'il le nomme à propos d'une erreur qui lui était imputée, semble l'excuser par une inattention (1). Grande leçon de respect qu'on peut méditer de nos jours! Un auteur soumis et fidèle n'est pas déconsidéré, parce que l'Église, sa Mère et sa Maîtresse, lui montre du doigt quelques écarts de pensée. La science sacrée tire profit : — toujours de la correction, pour éviter une erreur humaine; — souvent de l'œuvre corrigée, pour y puiser avec plus de sécurité.

§ 4. — Influence de Gilbert de la Porrée.

L'histoire de Gilbert nous fournit un mémorable exemple de ce double profit.

Ses infortunes, d'abord, eurent pour effet de réprimer les exagérations du réalisme. On croyait, à cette époque, avoir le droit de passer de plein pied, pour ainsi parler, des mots et des formules aux réalités objectives. Abailard avait bien averti que les formules n'exprimaient par elles-mêmes que des concepts; mais on avait méprisé les observations d'un homme qui dressait sa chaire contre l'École traditionnelle et qui s'était discrédité par ses erreurs. Cependant, lorsque le réalisme se sentit touché par la condamnation de Gilbert, il se replia sur lui-même, se souvint de la leçon donnée par un ennemi, et comprit qu'il fallait interposer les concepts entre les formules et les réalités. Alors, à la « distinction réelle » on

(1) S. Thomas, I, q. 28, a. 2.

adjoignit une double « distinction de raison », l'une qui vient de la raison mais qui a son fondement dans la réalité, l'autre qui ne provient que de l'imperfection de notre intelligence.

Grâce à ces distinctions si justes, on échappe aux difficultés d'un réalisme outré.

Nous avons vu que tout le système de Gilbert de la Porrée repose sur cette antithèse : *Divinitas quæ est in Deo et Deus in quo est Divinitas.* De là, l'évêque de Poitiers avait conclu à une distinction « réelle » entre Dieu et la Divinité. Mais saint Thomas, tout en admettant la légitimité de la formule, n'y voit qu'une pure distinction de « raison » provenant de la forme de notre intelligence.

« De rebus simplicibus loqui non possumus, nisi per modum compositorum a quibus cognitionem accepimus. Et ideo, de Deo loquentes, utimur nominibus concretis, ut significemus ejus subsistentiam, quia apud nos non subsistunt nisi composita; et utimur nominibus abstractis ut significemus ejus simplicitatem. Quod ergo dicitur, deitas, vel vita, vel aliquid hujusmodi esse in Deo, referendum est ad diversitatem quæ est in acceptione intellectus nostri et non ad aliquam diversitatem rei » (1).

D'après ce texte, que faut-il pour corriger la doctrine de Gilbert? — Une chose suffit. Qu'on remplace ses distinctions réelles par des distinctions logiques, et alors on pourra profiter de ses fines et subtiles analyses. Qu'on affirme d'abord la simplicité divine par la formule de saint Bernard : *essentia divina quæ est Deus.* Il sera loisible ensuite de distinguer « logiquement » entre l'essence di-

(1) S. Thomas, I, q. 3, a. 3, ad 1^um.

vine et le suppôt divin. Écoutons encore, à cet égard, saint Thomas.

« Intellectus noster res divinas nominat, non secundum modum earum, quia sic eas cognoscere non potest, sed secundum modum in rebus creatis inventum. Et quia in rebus sensibilibus... natura se habet ut forma, individuum autem ut suppositum formæ; propter hoc etiam in divinis, quantum ad modum significandi, essentia significatur ut forma trium personarum (1) » — et un peu plus loin : « Licet secundum rem sit idem Deus quod deitas, non tamen est idem modus significandi utrobique. Nam hoc nomen : *Deus*, quia significat divinam essentiam ut in habente, ex modo suæ significationis naturaliter habet quod ponit supponere pro persona... Sed hoc nomen : *Essentia*, non habet ex modo suæ significationis quod supponat pro persona, quia significat essentiam ut formam abstractam » (2).

N'est-ce pas le langage même de Maître Gilbert? — sauf pourtant une correction; mais elle est capitale. Elle consiste à distinguer entre la réalité et le mode d'exprimer la réalité, et cette heureuse distinction permet de résoudre la difficulté qui fut une pierre d'achoppement pour le réalisme de Gilbert. Si Dieu et Divinité, objectait-il, sont choses absolument identiques, pourquoi ne dites-vous pas : « la Divinité a souffert », comme vous dites : « Dieu a souffert »?

Il semble donc indubitable, que non seulement Gilbert a continué, après sa condamnation, à être étudié par les théologiens les plus orthodoxes; mais encore que ce dialecticien subtil a eu grande part à la formation de la langue scolastique, et qu'il a exercé son influence

(1) S. Thomas, I. 39, a. 2.
(2) *Ibid.*, a. 5.

jusque sur la manière dont Pierre Lombard et saint Thomas ont exposé la théorie de la Trinité.

La similitude extérieure de langage a été assez grande pour que, plus tard, un esprit à courte vue ait confondu les distinctions logiques de Pierre Lombard avec les distinctions réelles de Gilbert de la Porrée. L'abbé Joachim renouvela contre le Maître des Sentences l'accusation d'introduire une quaternité dans la Trinité (1). Mais cette fois, l'accusation tourna en faveur de l'accusé, et lui valut cette gloire, unique dans l'histoire, d'être approuvé nommément par un concile œcuménique dans un décret dogmatique.

Terminons ce récit des agitations qui remplirent le XII^e siècle. La Scolastique nous apparaît comme une flotte qui, au sortir du port, traverse, sous la tempête, une passe dangereuse par ses récifs et ses courants. Les vaisseaux se heurtent et quelques-uns se brisent. Enfin, grâce à la discipline des manœuvres, la barre est franchie, la mer s'ouvre libre et profonde. Nous allons voir la noble escadre déployer largement ses voiles et s'élancer sur de longues vagues sans écume.

---

(1) S. Thomas, I, q. 39, a. 5.

CHAPITRE V.

CONSIDÉRATIONS SUR LE XIII^e SIÈCLE.

§ 1. — But de ce chapitre.

Si nous avons jeté un rapide coup d'œil sur le mouvement théologique au XII^e siècle, ce fut pour nous préparer à mieux comprendre les grands docteurs qui sont la plus belle gloire du siècle suivant. Mais, avant d'aborder séparément l'étude de chacun d'eux, il semble bon d'embrasser du regard l'état des esprits au XIII^e siècle. Car on ne comprend pas plus un siècle qu'on ne comprend un homme, à moins d'avoir pénétré jusque dans l'intimité de sa pensée.

Après David, Salomon ; après saint Bernard, saint Thomas d'Aquin. Toutes les luttes doctrinales du XII^e siècle ne furent point inutiles, puisqu'elles amassèrent les matériaux pour la construction de ce temple qu'on appelle *la Somme théologique*. Au XIII^e siècle, la paix règne dans l'École, parce que toute témérité a été réprimée, et que tout est remis dans l'ordre. La foi marche la première en reine ; la raison suit, non pour comprendre mais pour admirer, non pour démontrer

mais pour défendre. La philosophie se reconnaît pour la servante de la théologie, et comme récompense de son obéissance, elle est nourrie à la table même de sa maîtresse. Dans toutes les écoles, le dogme est enseigné avec une pureté et une précision qui ne laisse place ni à l'erreur ni au sophisme, et cette soumission à la foi engendre la véritable paix, reconnaissable à son caractère de liberté.

§ 2. — Des traités sur la Trinité.

Pour nous en tenir au dogme de la Trinité, nous pouvons distinguer comme trois parts dans les œuvres théologiques du XIII^e siècle.

En premier lieu : affirmation du dogme révélé et défense de la foi contre les objections des incrédules. Sur ce point l'accord est parfait, et nous n'avons pas à nous y arrêter, puisque déjà, dans nos premières *Études*, nous avons exposé la doctrine de l'Église.

En second lieu : discussions longues et délicates sur le choix des expressions et des formules recevables pour l'exposition philosophique du dogme. Ici commence à intervenir un élément rationnel. Car ces formules scolastiques, ayant pour but de prévenir ou de démasquer les sophismes des dialecticiens, sont nécessairement empruntées au langage reçu, c'est-à-dire au langage péripatéticien. On ne doit donc pas être surpris, si l'on rencontre certaines divergences de détail, dans la manière dont les diverses écoles rattachent aux catégories d'Aristote les réalités qui dépassent la raison. Mais ces divergences sont rares, et véritablement ne se reconnaissent qu'à la loupe. Nous ne

nous arrêterons pas à discuter ces expressions et ces formules. Car, ou bien elles sont universellement adoptées et font partie de l'enseignement actuel du dogme ; ou bien elles sont oubliées, ainsi que les ergotages et les indiscrétions de logique qu'elles étaient destinées à réprimer.

Reste dans l'enseignement théologique du XIII^e siècle une troisième partie, savoir, la théorie rationnelle de la Trinité, et c'est ici que l'esprit humain s'exerce avec une liberté que protège et qu'encourage l'Église.

§ 3. — On ne doit voir dans les théories rationnelles que de simples analogies.

Le grand résultat des luttes engagées au XII^e siècle fut de convaincre expérimentalement la raison humaine de son impuissance radicale à démontrer le mystère de la sainte Trinité. Saint Thomas et saint Bonaventure affirment avec une égale énergie que la philosophie est impuissante, même à soupçonner un tel mystère. Cependant, ajoutent-ils avec les saints Pères, Dieu s'est plu à imprimer dans les créatures des vestiges et même des images de l'ineffable secret, et il invite la raison à rechercher ces traces divines à la lumière de la foi.

De là nous tirons une première conséquence bien importante.

Les explications rationnelles des processions divines n'atteignent point la réalité même des choses. Elles ne fournissent que des comparaisons, puisque, ne s'appuyant que sur des images, elles ne procèdent que par voie d'analogie. Sans doute, dans nos docteurs scolastiques comme dans les saints Pères, on rencontre souvent la

théorie des processions présentée sous une forme syllogistique. Mais il ne faut jamais oublier que les théologiens attribuent à de pareils arguments une simple valeur de « convenance », comme ils disent. La raison ne démontre point apodictiquement un dogme inaccessible; mais elle montre que, loin d'impliquer contradiction, le mystère se reflète dans les plus belles créatures. Par là, elle écarte les obstacles, elle prépare les voies de l'âme à l'arrivée de la foi : *arguit et commendat,* suivant l'heureuse expression d'Hugues de Saint-Victor.

De nos jours, il faut plus que jamais affirmer ces réserves. Prenons garde, nous dit saint Thomas, de fournir aux incrédules un prétexte pour se moquer de notre foi, comme si elle ne s'appuyait que sur de fragiles raisons (1). Défions-nous aussi des rationalistes, qui usurpent nos expressions les plus sacrées, pour réduire, comme Abailard, les mystères chrétiens à des conceptions philosophiques. Nous pouvons et nous devons railler le creux de pareilles rêveries. Mais pour cela, il faut séparer religieusement notre cause, et montrer la différence entre une comparaison qui se fonde sur la foi et une raison qui ne s'appuie que sur l'imagination.

Toutes nos théories de la Trinité sont, en effet, de simples comparaisons par voie d'analogie.

J'insiste sur ce point important, parce qu'il n'est pas toujours assez compris. On se persuaderait volontiers, par exemple, que la théorie de saint Thomas, fondée sur les opérations de l'intelligence et de la volonté, exprime les processions divines, imparfaitement sans doute, mais

(1) S. Thomas, I, q. 32. a. 1.

dans leur réalité formelle. Ce serait une erreur. Malgré toute sa beauté, cette théorie demeure dans l'ordre des analogies. Saint Augustin, qui l'a si brillamment développée dans son traité *de la Trinité,* nous avertit sans cesse que ce n'est là qu'une similitude, qu'un *schéma*, qu'une comparaison. S'il préfère cette image de la Trinité à d'autres vestiges plus grossiers qu'il découvre dans les corps, cependant il en montre les défauts, les inexactitudes et les oppositions. Il déclare enfin qu'ici-bas, malgré nos efforts, nous ne connaissons que par énigme et par comparaison.

Telle est la place à laquelle il faut maintenir les théories rationnelles des processions divines, quelle que soit leur beauté philosophique. Un grand disciple de saint Augustin, Hugues de Saint-Victor, leur a assigné leur véritable rôle, lorsqu'il a dit :

« Dans les choses qui sont au-dessus de la raison, la foi n'est aidée par aucune raison. Et pourtant il y a quelque chose par quoi la raison est avertie de vénérer une foi qu'elle ne comprend pas » (1).

§ 4. — Diversité de ces théories.

La vie divine ne nous est connue ici bas que par des images. Or Dieu, qui seul a pu dessiner ces images dans la nature, est aussi le seul qui puisse nous indiquer les traits qui rappellent les mystères. C'est donc à Dieu qu'il faut demander de nous déclarer quelles sont les images autorisées. La révélation nous les fournit, en appliquant

(1) Hug. de S. Victor. *De sacramentis,* lib. I, p. 3, cap. 30.

aux personnes divines une admirable variété d'expressions tirées des créatures, et en nous enseignant, par là même, où nous devons chercher les images et les vestiges de la Trinité. Abondance vraiment divine qui justifie le titre de Πολυώνυμος donné à Dieu par les docteurs grecs.

Avant tout, trois noms consacrés par la Bouche divine; noms plus excellents que tous les autres, puisque sans eux aucune justification n'est possible. Ce sont les trois noms de Père, Fils, Saint-Esprit, qui seuls opèrent le baptême. Aussi l'Église les a-t-elle inscrits dans son symbole de foi, et réclame-t-elle pour eux l'adoration des chrétiens. C'est à méditer ces noms que doit s'appliquer d'abord tout fidèle et tout docteur; c'est par la force de ces noms que les saints Pères ont terrassé toutes les hérésies antitrinitaires.

Puis viennent d'autres noms signalés, eux aussi, par la révélation, pour nous fournir des images du mystère. Le Verbe avec ses significations de raison et de parole, la Splendeur, la Sagesse, l'Amour, le Don : toutes ces désignations sont autant de flambeaux allumés par Dieu même, pour guider notre intelligence dans la contemplation de l'invisible Trinité. C'est ce qu'exprime, dans une phrase digne d'être rapportée, le Maître de saint Bonaventure :

« Tout ce qu'il y a de glorieux dans les créatures, auxquelles il manque toujours quelque chose, existe à la fois dans le Créateur auquel rien ne manque. On ne peut donc rendre compte du caractère de la génération divine par un seul des modes de génération qu'on observe dans les créatures, mais il faut avoir recours à un grand nombre » (1).

(1) « Totum quod laudabile est in creaturis quibus aliquid deest, si-

Et voici qu'apparaît l'unité et la variété des théories théologiques, *qualis decet esse sororum*. Toutes affirment le dogme de la même manière et par les mêmes formules ; toutes s'appliquent à mettre en lumière « la Paternité, la Filiation et la Procession » ; toutes s'efforcent d'expliquer chacune des désignations fournies par la révélation. Mais cette humble soumission ne les rend que plus libres, suivant cette sentence du Sauveur : « Si vous demeurez dans ma parole, vous connaîtrez la vérité et la vérité vous délivrera ». Lorsque la raison a renoncé à pénétrer le mystère de la vie divine, lorsqu'elle se borne à demander à Dieu même de lui en fournir des images, alors elle retrouve toute son activité pour étudier ces images, et toute sa liberté pour en faire la synthèse rationnelle.

Ainsi, chaque théorie des processions divines contient deux éléments qui sont mêlés ensemble, mais qu'il faut éviter de confondre : un élément révélé et un élément rationnel. Pour construire une théorie de la Trinité, on est tenu de commencer par affirmer tout ce que nous enseigne l'Église ; on doit en outre chercher, dans la révélation même les données qui dirigent les concepts. Mais on reste libre de choisir parmi ces données ce qu'on veut mettre à la base de son œuvre, et d'adopter pour l'édifice telle forme philosophique que l'on préférera.

Cette systématisation dépend du génie humain. Nous ne devons donc pas être surpris que la théologie catho-

---

mul est in Creatore cui nihil deest. Unde modus generationis æternæ non accipitur uno modo tantum generationis in creaturis, sed ex pluribus ». — Alex. de Hales, *Summ. theol.*, I[a] part., q. XLII, membr. 3, a. 3, in fine.

lique puisse nous offrir des théories différentes des processions divines, suivant la différence du lien philosophique qui unit les données de la révélation. Qu'on préfère la théorie d'un docteur à toutes les autres, c'est un droit incontestable; mais pousser cette préférence jusqu'à condamner les autres docteurs, ce serait pratiquer cette intolérance qui caractérise les petits esprits.

C'est la doctrine même de saint Thomas, et il est bon de rapporter ses paroles. La raison, dit-il, peut procéder de deux manières :

« Ou bien, elle prouve suffisamment la proposition fondamentale de la théorie qu'elle adopte. Ainsi, dans la science naturelle, on apporte une raison suffisante pour démontrer que le mouvement du ciel est uniforme. Ou bien, la raison, sans prouver suffisamment la proposition fondamentale, montre que si on l'admet, ses conséquences conviennent à la réalité. Ainsi, en astronomie, on pose la théorie des cycles et des épicycles, parce que grâce à cette hypothèse, on explique les mouvements apparents des corps célestes. Cependant cette raison n'est pas suffisamment probante; car peut-être on expliquerait les mêmes apparences avec une autre hypothèse.

La raison procède suivant la première manière, pour démontrer l'unité de Dieu et autres vérités semblables. Mais elle procède de la seconde manière en raisonnant sur la Trinité, c'est-à-dire, en montrant que la Trinité étant donnée, on trouve à ce dogme des raisons de convenance » (1).

Cette comparaison des cycles et épicycles est d'un choix particulièrement heureux. Elle nous rappelle, en effet, que dans toute synthèse rationnelle de la Trinité, quelque belle qu'elle soit, l'accord entre les dogmes de foi et

(1) S. Thomas, I, q. 32. a. 1, ad 2^um.

l'hypothèse de raison ne suffit point pour démontrer infailliblement la réalité de l'hypothèse elle-même. D'où il résulte que les conséquences rationnelles restent douteuses, lorsque la foi ne les appuie pas individuellement de son autorité. On connaît, en effet, le principe de logique : *conclusio sequitur pejorem partem.*

§ 5. — Légitimité de ces diverses théories.

Les maîtres de la Scolastique ont professé une largeur d'esprit qui contraste avec une certaine orthodoxie bornée et jalouse, toujours prête à taxer d'erreur dans la foi ce qui ne rentre pas dans ses propres cadres.

Saint Thomas a tenu à combattre le despotisme en théologie, à propos des *notions* divines, c'est-à-dire, à propos des notes qui servent à notre raison pour caractériser les personnes divines (1). Sa leçon mérite d'être écoutée. Après avoir expliqué les cinq notions fournies par la tradition théologique, il reconnaît qu'on peut sans crime professer à cet égard une opinion différente. « Il n'y a pas, dit-il, article de foi au sujet des notions. Il est donc permis d'avoir sur cette question telle ou telle opinion ». En effet, continue saint Thomas, une proposition peut concerner la foi de deux manières différentes : ou bien « directement », si elle a été formellement révélée; ou bien « indirectement », si sa négation entraîne la négation d'un article de foi. Mais, dans ce dernier cas, tant que la liaison entre les deux négatives n'est pas de nécessité

(1) « *Notio* dicitur id quod est propria ratio cognoscendi divinam personam ». I, q. 32, a. 3.

manifeste, il n'y a pas hérésie à nier la proposition qui relève de la raison, pourvu qu'on affirme énergiquement la proposition qui relève de la foi (1).

Puisque le docteur angélique est aussi large au regard des notions divines qui, pourtant, tiennent de bien près au dogme, il est tout naturel qu'il admette une liberté d'opinions plus large encore, au sujet des systèmes rationnels par lesquels on cherche à exprimer les processions divines. Écoutons comme il parle de ces théories :

« Pour prouver, dit-il, la trinité de personnes, quelques auteurs ont raisonné sur l'infinité de la bonté divine, qui se communique elle-même d'une manière infinie dans la procession des diverses personnes. D'autres se sont appuyés sur ce qu'il ne peut y avoir jouissante possession d'un bien, si l'on n'en jouit pas en commun. Quant à saint Augustin, pour expliquer la trinité de personnes, il part de la procession du verbe et de l'amour dans notre âme ; et c'est la *voie* que nous avons suivie nous-même » (2).

Remarquez ce mot : ce sont des *voies*. Saint Thomas rappelle au même endroit, que toutes ces voies ne fournissent que des raisons de convenance, et que Richard de Saint-Victor s'est fait illusion sur la valeur de pareilles démonstrations. Mais, précisément à cause de l'insuffisance de toutes ces preuves diverses, il reste loisible à chaque auteur de suivre la voie qui lui semble la plus lumineuse.

§ 6. — Manière de les étudier.

On doit donc accorder à chaque école théologique, le

(1) *Ibid.*, a. 4.
(2) *Ibid.*, a. 1, object. 2^a.

droit d'avoir son système spécial au sujet des processions divines. On doit louer l'ardeur qu'elle dépense à approfondir cette théorie, à la perfectionner, à la défendre, même en attaquant les autres. Ces luttes de l'esprit tournent au profit de la science théologique.

Cependant, il faut le reconnaître : si la systématisation présente ce grand avantage qu'elle satisfait à notre besoin inné de logique, elle a cet inconvénient dans le cas actuel, qu'en endiguant le fleuve de la révélation, pour ainsi parler, elle rétrécit son lit et enlève à son cours sa majestueuse indépendance et ses féconds débordements. Ce fleuve arrose, à lui seul, l'immense paradis de l'Église. Toute raison participe à ses bienfaits : raison grecque ou latine, raison platonicienne ou aristotélicienne, raison méditative ou contemplative, suivant la parole de saint Paul : *omnes in uno Spiritu potati sumus.*

Aussi, pour le fidèle qui n'est pas chargé d'enseigner un système, et qui préfère « plus connaître à mieux comprendre », il est utile de s'affranchir de toute inféodation et d'étudier le dogme dans les diverses théories des docteurs de l'Église. Car ces saints et profonds génies sont autant de gemmes que la Providence a placées dans la lumière révélée, pour qu'ils la reçoivent et nous la dispersent sous autant de couleurs différentes.

Ces réflexions étaient utiles pour préparer le lecteur aux études suivantes. Nous allons, en effet, rechercher quelles sont les diverses théories rationnelles des processions divines, dans les écoles latines du XIII^e siècle. Encore une fois, notre intention n'est pas de choisir, de décerner la palme ; mais uniquement de connaître et d'admirer. Ces études, hâtons-nous de le dire, ne seront utiles

qu'à celui qui, adoptant les mêmes dispositions d'esprit, s'approchera de chaque docteur, non pour le juger d'après des idées préconçues, mais pour l'écouter en disciple docile.

§ 6. — Deux sources de ces théories.

On se tromperait étrangement, si l'on croyait que toute la Scolastique du moyen-âge ait adopté la même « voie » dans l'explication rationnelle du dogme de la Trinité. En réalité, cet accord n'exista point à l'origine. Ce ne fut que par la suite des temps et une réunion d'influences et de circonstances diverses, que la théorie de saint Thomas finit par s'imposer comme la seule classique.

J'ai raconté les querelles doctrinales qui ont agité la première moitié du XII^e siècle. Or, de même qu'on voit sur les pentes des collines jaillir des sources, qui ramènent limpides et savoureuses les eaux torrentielles de l'orage; de même, des flancs de cette montagne de Sainte-Geneviève, sur laquelle s'étaient déchaînées les tempêtes de la dispute, on vit bientôt sortir, à la fois, deux fontaines d'une doctrine pure et salutaire, portant les noms de Pierre Lombard et de Richard de Saint-Victor. Je comparerai ces deux sources : l'une à la fontaine tranquille qui donne naissance à un fleuve abreuvant de longues rives; l'autre à la source thermale, n'ayant que peu de cours, mais où l'on vient chercher chaleur et vie.

Partis, l'un d'Italie, l'autre d'Écosse, Pierre et Richard se rencontrèrent à Paris, rendez-vous de la jeunesse studieuse. Le premier apportait de sa patrie la finesse d'interprétation, la politique des conciliations, l'esprit de

coordination et de gouvernement, qu'on reconnaît aux Italiens. Le second descendait de ses montagnes avec ce génie des hautes pensées, cette ardeur d'imagination et cette indépendance d'esprit, qu'on admire dans la race écossaise. L'un devait être l'organisateur de la théologie; l'autre devait en être le docteur mystique. La doctrine de Pierre Lombard se poursuit dans Albert le Grand, puis dans saint Thomas, où prenant une nouvelle force, elle peut se diviser en ces fleuves puissants qu'on admire dans les écoles du XVII^e siècle. La doctrine de Richard passe dans Alexandre de Halès, et s'arrête dans saint Bonaventure, comme dans un lac réservé aux contemplatifs.

Telles sont les deux doctrines que nous devons successivement méditer dans les *Études* suivantes.

ÉTUDE IX.

THÉORIE DE SAINT THOMAS.

ÉTUDE IX.

THÉORIE DE SAINT THOMAS.

CHAPITRE I.

UN PRÉCURSEUR.

§ 1. — Histoire de Pierre Lombard.

Pendant qu'Abailard agitait l'Église de France, un humble étudiant partait de Lombardie pour venir chercher à Paris la science et la fortune. Toutes ses ressources consistaient dans une lettre de l'évêque de Lucques qui le recommandait à l'illustre abbé de Clairvaux. S. Bernard lui fournit quelques secours et l'adressa à Guilduin, prieur de Saint-Victor. C'est ainsi que le pauvre écolier parvint de monastère en monastère jusqu'à la grande cité. Il se mit aussitôt sur les bancs de l'université, affrontant toutes les privations pour acquérir ses grades. Grâce à cette application, il se rendit capable de monter à son tour dans une chaire; et son enseignement fut tel, comme sagesse et comme érudition, qu'il attira sur Pierre les faveurs du clergé et de la cour.

Enfin, après une longue carrière d'enseignement, notre écolâtre reçut la digne récompense de ses labeurs, par sa nomination au siège épiscopal de Paris (1159). Mais il mourut peu après, comme si la Providence eût voulu déclarer que rien ne pouvait rehausser sa gloire de théologien.

§ 2. — Son livre : « Des Sentences ».

En effet, Pierre Lombard avait reçu une mission suffisant aux plus nobles ambitions. Il devait allumer un phare qui guidât pendant des siècles toute la théologie scolastique. Ce phare est l'ouvrage intitulé : *Les livres des Sentences,* c'est-à-dire, recueil des textes des Saints Pères. En l'écrivant, notre docteur se proposa de soustraire le dogme à cette sacrilège dialectique, qui ravalait nos mystères les plus augustes au rang de matières à dispute. Il voulut rendre à la théologie son honneur, en ne la faisant dépendre que de l'antique tradition ecclésiastique. C'était fonder sur ses véritables asises l'enseignement scolastique. C'était rendre le magistère à l'autorité, en même temps qu'employer la raison à unir dans une synthèse logique les témoignages patristiques, comme la servante tisse le lin que lui fournit sa maîtresse.

Tel est le but magnanime que s'est proposé Pierre Lombard, et le succès a couronné son entreprise. Quelques érudits ont prétendu que ce dessein lui avait été suggéré par la lecture de saint Jean Damascène. Il est certain que Lombard connaissait le docteur grec, et qu'il l'appréciait à sa juste valeur (1). S'il s'en est inspiré,

(1) « Joannes Damascenus, inter doctores Græcorum maximus, in

c'est pour lui un mérite de plus; car, dans la théologie catholique, science qui unit autant que d'autres divisent, une gloire personnelle est d'autant plus vive qu'elle est davantage imprégnée de gloires plus anciennes.

§ 3. — Esprit de ce livre.

Avant Pierre Lombard, un autre érudit avait bien rassemblé en grand nombre les textes des Saints Pères. Mais le titre même, qu'Abailard avait donné à son recueil, laisse deviner que l'esprit de chicane l'avait inspiré. « *Sic et non* », comme serait un arsenal de témoignages « pour et contre », à l'usage des tournois dialectiques.

Tout opposé est l'esprit qui règne dans le livre *des Sentences*. Esprit de respect pour l'autorité de nos pères dans la foi, et par suite, esprit de conciliation entre des témoignages qui semblent opposés. Après avoir rapporté quelque part un texte du pape saint Grégoire et un texte d'Origène, Pierre ajoute : « Mais pour que de si grands auteurs ne semblent pas se contredire dans une si grande question, interprétons bénignement les paroles de Grégoire » (1). Toute la méthode de Lombard est dans cette phrase.

D'ailleurs, s'il est ennemi des disputes acrimonieuses et des chicanes de mots, il connaît cependant et approuve les curiosités légitimes : « Hic solet quæri a pluribus,... Item quæritur a quibusdam », dit-il souvent; — « Oritur

libro quem de Trinitate scripsit, quem et Papa Eugenius transferri fecit ». P. Lombardus, I *Sentent.*, dist. 19.

(1) « Sed ne tanti auctores sibi contradicere in re tanta videantur, verba Gregorii benigne interpretemur ». I *Sentent.*, dist. 9.

hic quæstio difficilis, sed non inutilis », dit-il quelque part; et ses réponses sont toujours puisées ou à l'autorité des Pères ou à la métaphysique du bon sens (1).

C'est ainsi que procède Pierre Lombard dans un style toujours clair, toujours calme, et toujours rehaussé par la pompe qui convient aux choses sacrées.

Écoutons-le nous exposer lui-même son dessein, dans un *Prologue* qui est une véritable mosaïque de textes patristiques. Il dirige son Livre, dit-il, contre les dialecticiens incrédules, contre ces hommes,

« qui cachent sous l'hypocrisie la défection de leur foi; qui n'ont plus de piété sinon dans les mots; qui rendent impie la piété même en cachant le mensonge sous son langage; qui, par la nouveauté de leurs dogmes, excitent dans les autres ce prurit des oreilles dont parle saint Paul; qui, visant à la dispute, combattent sans ordre contre la vérité... Détruire cette secte odieuse à Dieu, en leur fermant la bouche pour qu'ils ne puissent verser sur d'autres leur venin d'iniquité; en même temps placer sur le chandelier le flambeau de la vérité: tel est notre dessein. Voilà pourquoi dans le labeur et dans la sueur, nous avons composé ce volume, avec l'aide de Dieu, par la réunion de témoignages fondés dans l'éternelle vérité. Vous y trouverez les textes et la doctrine de nos aïeux... Si parfois notre voix s'y fait entendre, jamais elle ne sort des limites tracées par nos pères (2)... »

---

(1) « Attende, lector, quoniam hoc nomine: *ingenitus,* nolebat uti Ambrosius propter hæreticos. Ita et nos subticere quædam oportet propter calumniantium insidias, quæ catholicis ac aliis lectoribus secure credi possunt. Sunt etenim quædam quæ non tantæ sunt religionis et auctoritatis ut eis nos oporteat semper confitendo ac recipiendo inservire, verum silentio aliquando præteriri queunt; nec illius tamen sunt perversitatis, quin, cum opportunum fuerit, eis uti liberum habeamus ». I. dist. 28.

(2) *Ibid.,* Prologus.

§ 4. — Pierre Lombard suit saint Augustin.

Pierre Lombard s'était proposé de mettre en ordre les principales sentences des Pères de l'Église. Il a profité pour cela des ressources que lui offrait une érudition qui commençait à naître. Il a cité les grecs lorsqu'il a pu : Origène, saint Chrysostome, surtout saint Jean Damascène. Mais il a mieux connu les latins : saint Hilaire, saint Ambroise, saint Jérôme, et saint Augustin.

D'ailleurs, il appartenait au parti que j'ai déjà appelé « conservateur », c'est-à-dire, à l'école qui s'en tenait, comme saint Bernard, aux enseignements de saint Augustin. Probablement, ce ne fut pas une des moindres causes de la faveur officielle qui s'attacha au célèbre écolâtre. On a pu dire en vérité que son ouvrage est le recueil des « sentences de saint Augustin ». A propos de la Trinité, en particulier, il semble s'être proposé de distribuer en articles distincts l'immortel traité de ce docteur, d'expliquer ses formules, et de les faire concorder avec les formules des autres Pères.

Mais l'esprit éminemment curieux de saint Augustin avait soulevé les questions les plus subtiles, et son souple génie s'était complu à les envisager et à les résoudre de diverses manières. De là, certaines hardiesses de langage, certaines locutions peu précises, certaines opinions proposées à l'essai. L'illustre docteur d'Hippone s'en est aperçu lui-même, et c'est pour cela qu'il a composé ses *Rétractations*, afin d'empêcher qu'on ne prît à contresens quelques-unes de ses expressions; comme s'il eût prévu l'abus que les sophistes de tous les temps feraient

de certaines de ses phrases et de ses propositions. Il en était déjà ainsi au XII^e^ siècle. Voilà pourquoi le « Sententiaire » s'emploie surtout à expliquer les textes de saint Augustin. A la vérité, le génie un peu lourd de Lombard éprouve quelque difficulté au milieu des mouvements si vifs de la pensée augustinienne. Aussi bien, l'ordonnance, suivant laquelle il classe les sentences du saint Docteur, ne permet guère de suivre le fil des théories, et semble uniquement destiné à grouper ensemble des textes parallèles, puisés çà et là dans ses œuvres.

Désirant surtout faire connaître clairement le système rationnel de saint Augustin au sujet des processions divines, je laisse donc de côté les *Sentences* de Pierre Lombard et je m'adresse au plus illustre disciple de ce maître, à saint Thomas, dont le génie est essentiellement logicien et méthodique.

Dans cette exposition de la théorie de saint Thomas, je serai bref pour deux raisons. La première est que le Prince de l'École est connu de tous les théologiens. La seconde est que nous comprendrons mieux les parties subtiles de sa doctrine, en la comparant à d'autres enseignements, et en particulier à celui de saint Bonaventure.

CHAPITRE II.

FONDEMENTS DE SA THÉORIE.

§ 1. — **Pourquoi rapporter les processions à des opérations spirituelles.**

Parvenant dans sa *Somme théologique* à l'étude de la Trinité, saint Thomas consacre une *Question* à jeter les fondements de sa théorie. Résumons ce magnifique développement.

Le docteur angélique part d'une vérité révélée. En Dieu, il y a des *processions*. L'expression même nous est enseignée par le Verbe; car il a dit de soi-même : *Ego ex Deo processi* (Jean, VIII, 42), et il a dit du Saint-Esprit : *qui a Patre procedit* (Jean, XV, 26).

Mais que doit-on entendre par le mot « procession »? Cette expression, remarque saint Thomas, désigne le passage d'une opération qui va d'un principe à un terme. Ici le principe et le terme sont un seul et même Dieu. Aussi les processions divines ne sont point comparables à ces actions « extérieures », par lesquelles une cause produit un effet hors d'elle-même. Force est donc de comparer les processions à ces actions « immanentes »

qui constituent la vie intellectelle. A la vérité, les actes de notre âme, quelle que soit leur noblesse, ne sont encore qu'une pâle image des processions divines; mais seuls ils méritent le nom d'images, précisément à cause de leur immanence.

« Dieu étant au-dessus de tout, les expressions qu'on applique à Dieu doivent s'entendre, non suivant le mode des créatures infimes, c'est-à-dire des corps, mais dans le sens suivant lequel on les applique par analogie aux créatures suprêmes, c'est-à-dire aux substances intellectuelles; et ce sens quelque relevé qu'il soit, est insuffisant pour exprimer adéquatement les choses divines. Il ne faut donc pas entendre la *procession,* dans le sens matériel d'un mouvement local, ou de l'action d'une cause sur un effet extérieur, par exemple, comme le passage de la chaleur d'un corps échauffant à un corps échauffé. On doit entendre la procession divine, dans le sens d'une émanation intellectuelle, comme le verbe intellectuel procède de l'intelligence et y demeure. C'est ainsi que la foi catholique comprend en Dieu la *procession* » (1).

§ 2. — De la première procession.

Dès le prémier *Article,* saint Thomas nous conduit donc aux natures spirituelles, pour y étudier par voie de similitude les processions divines. D'ailleurs la foi nous y contraint, en nous révélant qu'un des Termes divins est le *Verbe,* et en déterminant, par là même, quel est le caractère de la première procession.

Il est vrai que la foi nous enseigne aussi que cette procession est une « génération ». Mais saint Thomas

(1) S. Thomas, I, q. 27. a. 1.

raisonnant de la même manière, c'est-à-dire, purifiant le concept de génération de toutes les grossièretés matérielles, montre que dans la production d'un verbe intellectuel, on rencontre divers éléments de la génération; et que dans la pensée d'un Dieu qui pense à soi-même, on reconnaît tous les caractères d'une parfaite génération : opération d'un vivant, principe uni à son terme, similitude du terme, unité de nature. C'est ainsi qu'effectuant sa première synthèse rationnelle des données révélées, notre docteur affirme par voie de conclusion : « Donc en Dieu la procession du verbe est dite une génération, et le verbe qui procède est appelé Fils » (1).

§ 3. — De la seconde procession.

Il n'est pas aussi facile d'établir le caractère de la seconde procession. Une seule vérité est de foi, c'est que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils par une seule et même procession, *qui a Patre Filioque procedit.* — Mais quel est le caractère spécifique de cette procession? Rien ne le détermine clairement dans l'Écriture. « Nous savons par la tradition, dit saint Damascène, qu'il y a une différence entre la Génération et la Procession; mais quel est le caractère de cette différence? nous n'en savons rien » (2). — Et saint Augustin : « A distinguer entre cette Génération et cette Procession, je ne sais, je ne puis, je ne suffis pas » (3). Saint Augustin, pourtant, a essayé

(1) *Ibid.*, a. 2.
(2) S. Jean Damascène, *De la Foi orthodoxe,* liv. I, ch. 10.
(3) S. Augustin, *contr. Maxim. Arian.*, lib. III, cap. 14.

de suppléer à ce manque d'indications scripturales, et de ses efforts est résultée la théorie de la procession du Saint-Esprit par manière d'amour. Saint Thomas met très bien en lumière la marche de la pensée augustinienne.

La foi nous pousse à rechercher dans les opérations de la vie intellectuelle les images des processions divines. En outre, la révélation du mot *Verbe* nous conduit à rapporter la génération du Fils à la faculté de concevoir et de penser. Ne sommes-nous pas invités, par là même, à rapporter la procession du Saint-Esprit à une autre opération de l'âme, c'est-à-dire, à la volonté? Des prémisses fournies par la foi relativement au Verbe, ne peut-on pas conclure à l'existence d'une seconde procession par voie d'amour?

« En effet, dit saint Thomas, il faut considérer que la procession divine n'est pas une action qui tende vers un terme extrinsèque, mais qu'elle demeure dans l'agent lui-même. Une telle action dans une nature intellectuelle est, ou bien l'action de l'intelligence, ou bien l'action de la volonté. Or, la procession du Verbe est considérée, *attenditur*, suivant l'acte de l'intelligence. D'autre part, on trouve en nous une certaine autre procession suivant l'opération de la volonté, savoir une procession d'amour, selon laquelle l'aimé est dans l'aimant, comme par la conception du verbe la chose pensée ou dite est dans le penseur. D'où il faut conclure que, outre la procession du Verbe, il y a en Dieu une autre procession qui est une procession d'Amour » (1).

Poursuivant sa marche, saint Thomas fait un pas de plus, pour conclure à une autre vérité de foi.

---

(1) *Ibid.*, a. 3.

« Les processions en Dieu ne doivent être rapportées qu'à des actions immanentes. De telles actions dans une nature intellectuelle et divine ne sont qu'au nombre de deux, savoir la pensée et le vouloir. Il demeure donc qu'en Dieu il ne peut exister d'autre procession que celle du Verbe et de l'Amour » (1).

Tels sont les fondements de cette sublime théorie. Saint Augustin l'a trouvée et fouillée en tous sens. Saint Anselme l'a développée suivant les voies d'une subtile analyse. Enfin, en lui donnant la forme de théorèmes enchaînés les uns aux autres comme des propositions géométriques, saint Thomas l'a systématisée. Par l'autorité du Prince de la théologie, autant que par sa propre beauté, cette théorie est devenue classique. Il n'est personne un peu instruite en religion qui n'en connaisse les grandes lignes, tant elle semble inséparable du dogme lui-même.

§ 4. — Marche logique de cette théorie.

Cependant, avant de nous abandonner à la jouissance d'admirer par le détail la théorie augustinienne, arrêtons-nous un instant à discuter ses fondements, pour y faire la part de la foi et la part de la raison.

On peut résumer, comme il suit, la *Question* 27e que nous venons d'analyser.

Principe de foi : Il y a en Dieu quelque chose qui répond au mot dogmatique « procession ».

Principe de raison : Il faut prendre ce mot « procession » dans le sens le plus spirituel possible; donc, en tant qu'il correspond à la vie intellectuelle. Là encore,

(1) *Ibid.*, a. 5.

ce sens ne fournira qu'une image de la réalité divine.

De la combinaison de ce principe de foi et de ce principe de raison, toute la théorie se déduit.

1er Théorème. Dans une nature intellectuelle, la première procession est une procession par voie de pensée. Donc il y a en Dieu un Verbe. — Voici un dogme retrouvé.

Corollaire. La procession par voie de pensée présente des éléments qui répondent à la génération, et en Dieu la pensée divine contient tous les caractères d'une génération. Donc le Verbe est Fils.— Voici encore un dogme retrouvé.

2e Théorème. Dans une nature intellectuelle, il y a, en outre, une procession par voie de volonté. Donc en Dieu, il y a une seconde procession. — Voici un troisième dogme retrouvé.

Corollaire. Cette procession est par voie d'amour. Ce corollaire, notons-le cependant, n'est authentiqué par aucune définition dogmatique.

3e Théorème. Dans une nature intellectuelle, il n'y a que deux processions par voie de verbe et par voie d'amour. Donc en Dieu, il n'y a que deux processions. — Voici un quatrième dogme retrouvé.

On le voit : grâce à un seul principe de foi et à un seul principe de raison, tous les dogmes relatifs à la Trinité sont retrouvés par voie déductive. C'est véritablement un chef-d'œuvre de synthèse. Mais il convient de faire à ce sujet deux remarques très importantes.

§ 5. — Discussion de ces fondements.

D'abord, il faut remarquer qu'il y a à la base un « principe de foi », que l'intelligence humaine n'aurait pu

soupçonner. D'où il suit que tout l'enchaînement rationnel est suspendu à une vérité qu'on croit et qu'on ne voit point. On ne peut donc pas dire que la raison démontre la Trinité, mais seulement qu'elle relie ensemble les divers dogmes par un système raisonnable et fondé sur la foi.

J'ajoute que le « principe de raison », quelque légitime qu'il soit, n'a pas toute la stabilité désirable, et saint Thomas nous en indique lui-même le point faible.

« La comparaison, dit-il, tirée de notre intelligence, ne suffit pas pour démontrer comment les choses se passent en Dieu, parce que l'intelligence n'est pas univoque en Dieu et en nous, « intellectus non univoce invenitur in Deo et in nobis » (1).

J'insiste sur cette remarque, à cause de la procession du Saint-Esprit attribuée à la volonté. Cette attribution résulte de l'*analogie* admise entre les opérations de notre âme et les opérations divines. Sans doute, cette analogie est inspirée par la foi, puisqu'il est de foi que le Fils est Verbe. — Mais jusqu'où se poursuit-elle? Quelle garantie absolue avons-nous contre les erreurs d'assimilation, sinon une affirmation de la foi? La procession du Saint-Esprit par voie d'amour manque de cette garantie. Certes, je ne prétends point diminuer la valeur de cette belle visée; mais je veux prévenir le lecteur, pour qu'il ne se scandalise pas, lorsqu'il constatera que cette partie de la théorie augustinienne est demeurée inconnue chez les Grecs, du moins, sous la même forme.

(1) S. Thomas, I, q. 32, a. 1, ad. 2^{um}.

§ 6. — Cycle de la vie divine.

Je ne puis mieux résumer cette vue d'ensemble sur la théorie précédente, qu'en citant un splendide passage de saint Thomas, dans lequel il compare la vie intellectuelle de l'âme humaine à la vie divine, pour en montrer les analogies et les différences.

Après avoir expliqué comment la vie d'une nature spirituelle consiste dans les actes d'intelligence et de volonté, il poursuit :

« La marche de ces actes n'est pas la même en Dieu et en nous. En effet, nous recevons des choses extérieures notre connaissance, et par notre volonté nous tendons vers quelque chose d'extérieur comme vers un but. C'est pourquoi notre pensée est, pour ainsi parler, poussée par les choses dans l'âme, et notre vouloir est, pour ainsi dire, poussé par l'âme vers les choses. Quant à Dieu, il ne reçoit pas des choses sa science, mais par sa science il cause les choses. De plus, par sa volonté, il ne tend point vers quelque chose d'extérieur, comme vers sa fin; mais il ordonne toutes les choses extérieures vers Soi, comme vers leur fin.

« Il y a donc, aussi bien en nous qu'en Dieu, une certaine circulation dans les opérations du penser et du vouloir; car la volonté tend vers ce qui fut le principe de la connaissance. Chez nous, ce cercle se ferme en un point extérieur; le bien extérieur meut notre intelligence, l'intelligence meut la volonté, et la volonté tend par le désir et l'amour vers le bien extérieur. Mais le cercle divin se ferme en Dieu même. Car Dieu, en se pensant Soi-même, conçoit son Verbe, qui est en même temps la raison de toutes les choses que Dieu pense, et par conséquent Dieu pense toutes choses en se pensant Soi-même; puis de ce Verbe, il part à aimer toutes choses et Soi-

même. Aussi quelqu'un a-t-il dit : « La monade a engendré la « monade, et elle réfléchit sur soi-même sa propre ardeur ».

« Lorsque ce cercle est ainsi fermé, rien ne peut y être ajouté; et voilà pourquoi il ne peut y avoir en Dieu une troisième procession » (1).

(1) S. Thomas, *De Potentia*, q. 9, art. 9.

CHAPITRE III.

PREMIÈRE PROCESSION.

ARTICLE I.

DU VERBE.

§ 1. — Signification du mot : « parole ».

Le mot « verbe » provient du mot *verbum,* qui signifie proprement « parole ». — Qu'est-ce qu'une parole? — C'est, nous répond saint Thomas, un son qui signifie une pensée : « la voix qui n'est pas significative ne peut pas s'appeler une parole » (1). Parler, c'est prononcer des mots, et l'Académie définit le *mot* « une ou plusieurs syllabes réunies qui expriment une idée ».

Dans la parole humaine, et j'entends ici la parole qui sonne à l'oreille, nous trouvons donc deux caractères essentiellement inséparables. — La parole contient une pensée... et l'exprime.

Tenons bien cette donnée générale. Elle éclaire la ques-

(1) S. Thomas, I, q. 34, a. 1.

tion difficile que nous entreprenons ; car la plupart des obscurités proviennent d'une confusion entre les mots : « pensée » et « parole ».

§ 2. — Distinction entre la pensée et la parole.

Pour constater qu'il y a une distinction entre la pensée et la parole extérieure, il suffirait de constater qu'on peut penser sans prononcer aucun mot, ou encore, que des mots différents expriment la même pensée. *Dieu, Deus,* θεός : trois paroles différentes qui répondent à la même idée mentale.

Mais je veux envisager la chose d'une manière plus générale, au moyen d'un exemple facile à comprendre.

Soit un maître expliquant à des auditeurs attentifs un théorème qu'il comprend parfaitement. Je puis énoncer au sujet de ce théorème trois propositions. — Il est *dit ;* c'est-à-dire, parlé ; il est *entendu ;* il est *pensé :* — dit par le maître, entendu par les élèves, pensé à la fois par le maître et les élèves.

Le théorème est « pensé », *intellectus*, c'est-à-dire, il est connu actuellement, il occupe actuellement une activité intellectuelle, il est une sorte de forme actuelle d'une intelligence. Le théorème est « pensé » par le maître et par les élèves, en même temps et d'une manière identique. Les intelligences individuelles sont différentes ; mais la chose objective, qui les met en acte en les informant, est identiquement la même. C'est la même pensée, c'est-à-dire, un acte de même nature, soit dans le maître qui enseigne soit dans l'élève qui apprend.

Mais, si le mot : « penser » est commun au maître et

aux élèves, la distinction est opérée par les mots : « dire » et « entendre ». Le théorème est identiquement pensé par tous ; mais il est dit uniquement par le maître, il est entendu uniquement par les élèves. « Dire » et « entendre » s'opposent donc en même temps qu'ils se correspondent. Ils se correspondent par une même parole ; car, suivant saint Thomas, « dire n'est pas autre chose que proférer une parole », et de même, entendre n'est pas autre chose que recevoir une parole. Ils s'opposent ; car « dire » indique le principe actif et l'origine de la parole, « entendre » indique le sujet passif où aboutit la parole. En résumé, la *pensée* considérée en elle-même, est une chose absolue, car elle est l'acte même de l'intelligence. Quant à la *parole,* elle est la pensée exprimée, la pensée sortante et signifiée au dehors (1).

Vous retrouvez donc les deux caractères de la parole, et en même temps, vous en distinguez la nature. — La parole contient une pensée : voilà un caractère absolu, ou, pour mieux dire, un caractère substantiel. La substance de la parole est une pensée. — La parole est exprimante, est sortante : voilà un caractère relatif ; car tout ce qui sort part d'une enceinte, tout ce qui émane provient d'un principe, tout mouvement a une origine.

---

(1) « Solum verbum significat aliquid ab alio emanans. Id enim quod intellectus in concipiendo format est verbum. Intellectus autem ipse, secundum quod est per speciem intelligibilem in actu, consideratur absolute ; et similiter intelligere, quod ita se habet ad intellectum in actu sicut esse ad ens in actu. Non enim intelligere significat actionem ab intelligente exeuntem, sed in intelligente manentem ». S. Thomas, I, q. 34, a. 1, ad 2^{um}.

§ 3. — Trois sortes de parole.

S'il fallait prouver que la philosophie s'enrichit au service de la théologie, la question actuelle nous en fournirait un bel exemple. Étant donné par la foi que l'âme humaine est à l'image de Dieu, l'étude psychologique de nos facultés nous aide à nous former quelque idée des processions divines : voici le service de la raison. Réciproquement, les affirmations du dogme nous fournissent des flambeaux pour scruter plus profondément nos facultés naturelles : voici la récompense du service.

Or la révélation nous a appris qu'un des noms personnels du Fils est : *La Parole*. Donc, a conclu saint Augustin, l'âme doit, elle aussi, avoir sa parole : parole spirituelle comme l'âme elle-même, et purifiée de toutes les scories matérielles. Telle est la vue de foi, qui a donné l'élan à ce puissant génie, et qui l'a guidé dans sa merveilleuse analyse de la pensée humaine (1). La Scolastique a hérité de cette théorie et a mis son honneur à la développer.

Pour faire comprendre la marche qu'a suivie saint Augustin dans cette analyse, nous pouvons reprendre l'exemple du maître qui parle à ses disciples.

Ce maître dicte une proposition importante. Il le fait par une parole articulée. C'est ce qu'on nomme parole extérieure, parole prononcée, parole vocale, *verbum vocis*, suivant l'expression de l'École.

Mais, si le maître a tenu à s'exprimer d'une manière

(1) Voyez *de Trinitate*, lib. XV, cc. 10 et 11

correcte, il a déjà formulé, en lui-même et sans remuer les lèvres, la phrase qu'il doit prononcer à haute voix. Cette formule intérieure, que lui seul entend sans le secours de l'oreille, s'appelle la parole *imaginative*. Elle précède la parole extérieure, et celle-ci n'en est que la reproduction matérielle.

Mais d'où vient que, dans cette phrase prononcée sans bruit, les mots soient accourus se ranger en si bon ordre? Il n'y a pas à en douter : la cause en fut dans l'âme. Il a donc fallu que l'intelligence ait déjà formulé en elle-même la proposition qui devait être exprimée dans la parole imaginative. Cette formule intellectuelle est le « concept », produit dans l'intelligence et par l'intelligence; sorte de parole spirituelle, qui sert de modèle et comme de patron à la parole imaginative et à la parole extérieure. C'est le verbe mental, *verbum cordis*, ainsi que saint Augustin l'appelle, par opposition à la parole proférée qu'il nomme *verbum oris*.

Saint Thomas explique la hiérarchie de ces trois sortes de paroles dans un passage qu'il convient de citer à cause de sa clarté. Après avoir fait remarquer qu'on appelle « verbe » le concept intérieur, par analogie à la parole extérieure, il continue :

« Cependant par nature, le verbe intérieur précède la parole, puisqu'il en est la cause efficiente et finale. — Il en est la cause finale; car la parole vocale n'est prononcée que pour manifester le verbe mental. Aussi bien, c'est ce verbe qui est signifié par la parole extérieure, laquelle est destinée à signifier, non pas précisément l'acte de pensée, encore moins la faculté pensante, mais uniquement la chose pensée. — Il en est la cause efficiente. En effet, la parole extérieure est artificielle, en ce sens que ses éléments proviennent d'une convention dé-

pendant de la volonté. De même donc, que pour toute œuvre d'art, une image idéale préexiste dans l'esprit de l'ouvrier; ainsi dans l'esprit de celui qui parle, préexiste une image de la parole extérieure.

« Dans une œuvre quelconque, nous distinguons trois choses, savoir : la fin de l'œuvre, son modèle, et l'œuvre elle-même en tant que produite. Eh bien! de même, dans celui qui parle, nous trouvons une triple parole. Il y a le concept intellectuel que l'on veut signifier en prononçant la parole extérieure; c'est proprement le « verbe du cœur », *verbum cordis*, formulé sans la voix. Il y a encore un modèle de la parole extérieure; c'est ce qu'on appelle la « parole intérieure », *verbum interius*, où les mots sont prononcés imaginativement. Il y a enfin la parole exprimée extérieurement, qu'on appelle parole vocale, *verbum vocis*.

« Mais, de même que chez l'ouvrier, l'intention de la fin est antérieure à tout, puis vient la détermination imaginative de l'œuvre à construire, et en dernier lieu, l'œuvre est fabriquée; de même, le verbe du cœur, préexistant dans celui qui parle, précède la parole imaginative, et la parole vocale ne vient qu'en dernier lieu » (1).

§ 4. — Comparaison de ces trois paroles.

La parole imaginative est plus pure que la parole vocale, car elle est assujettie à moins de conditions corporelles. Elle ne dépend ni de la gorge, ni de la langue, ni de l'air. Cependant, comme tout acte d'imagination ou de sensibilité, elle prend sa source dans cette nature mixte qu'on appelle le « composé humain ». De là viennent toutes les conditions de forme et de figure sensibles, qui l'assujettissent en déterminant, soit l'emploi des mots, soit la construction de la phrase.

---

(1) S. Thomas, *De veritate*, q. 4, a. 1.

Tout au contraire, le verbe du cœur, ou concept intellectuel, est totalement affranchi des conditions matérielles. Il est purement spirituel, comme l'intelligence dont il procède. C'est une affirmation mentale, indépendante de tout idiome et de toute grammaire, indivise comme tout ce qui est hors de l'espace. Autant la parole imaginative se rapproche de la parole vocale, autant le concept intellectuel plane au-dessus de toutes les deux.

Pour mieux comprendre cette différence, revenons encore à l'exemple du maître qui enseigne.

J'ai fait remarquer plus haut que, voulant dicter à ses élèves une proposition importante, ce maître commence par rouler sa phrase dans son imagination, avant de la confier toute formée à ses organes vocaux. Je suppose maintenant que sa classe se compose de disciples français et allemands. Le maître sera contraint, pour se faire comprendre de tout son auditoire, de parler successivement deux langues. Il lui faudra employer deux paroles vocales, et par conséquent formuler deux paroles imaginatives, l'une en français, l'autre en allemand. Mais devra-t-il, pour cela, modifier ou multiplier son concept intellectuel? Non pas. Le verbe du cœur demeurera toujours le même, toujours identique à lui-même, unique cause de ces paroles diverses. — Unique cause finale, puisque ces deux paroles ne sont prononcées au dehors, que pour signifier le même concept intellectuel. — Unique cause efficiente, qui domine tous les dialectes parce qu'elle n'est liée à aucun, et qui les convoque tour à tour à lui servir de truchement.

Tel est ce « verbe du cœur », auquel saint Augustin parvient pour rencontrer une image du Verbe Divin.

§ 5. — Texte de saint Augustin.

« Quiconque, dit-il, peut fixer sa pensée sur la parole, non seulement avant qu'elle résonne au dehors, mais encore avant que les sons ne roulent dans l'imagination; car cette parole n'appartient à aucune de ces langues que parlent les hommes, comme est, par exemple, la langue latine : quiconque, dis-je peut penser à cette parole, peut déjà voir dans ce miroir et cette énigme une certaine image de la Parole, dont il est dit : *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum* » (1).

Le propre d'une théorie vraie est de se développer d'elle-même, et de se porter témoignage par tout ce qu'elle explique. Saint Augustin put se réjouir, en voyant quelle lumière sa théorie du Verbe projetait sur d'autres mystères.

Écoutons-le :

« Ainsi donc, la parole qui sonne à l'extérieur est le signe de la parole qui luit à l'intérieur, et à laquelle convient davantage le nom de parole. Car ce qui est proféré par une bouche de chair n'est, à vrai dire, que la *voix* de la parole; et si on l'appelle aussi parole, c'est à cause de celle qui s'en est revêtue pour apparaître au dehors. En effet, notre parole se fait en quelque sorte la voix du corps, en prenant cette voix qui la manifeste aux sens des hommes; de même que la Parole de Dieu s'est faite chair, en prenant la chair pour se manifester aux sens des hommes. Et de même que notre parole « est faite voix », et n'est pas changée en voix ; de même la Parole de Dieu s'est « faite chair », mais le ciel nous garde de dire qu'elle s'est

(1) S. Augustin, *de Trinitate*, lib. XV, c. 10.

changée en chair. En prenant la chair sans s'y consumer, notre parole devient voix, et la Parole de Dieu devient chair » (1).

Admirez combien la théorie s'est étendue ! Saint Augustin ne la proposait d'abord que pour fournir une certaine comparaison de la Génération divine ; et voici que d'elle-même, cette comparaison se poursuit jusqu'à l'Incarnation, et atteint le nœud de l'union hypostatique. Ce grand docteur, qui, luttant contre le nestorianisme, avait montré que, pour parvenir à la personne du Christ, on ne doit pas s'arrêter à la chair mais aller jusqu'au Dieu, ne pouvait manquer d'apercevoir combien la comparaison de la parole éclaircit cette doctrine. Aussi bien, après avoir rapproché la parole vocale et le Verbe incarné, il ajoute aussitôt, par forme de conclusion :

« C'est pourquoi, si l'on désire parvenir à quelque image du Verbe de Dieu, dans une similitude qui restera toujours bien dissemblable, on ne doit point considérer notre parole qui sonne aux oreilles, en tant qu'elle est proférée par la voix, ni même en tant qu'elle est ruminée en silence. En effet, on peut se rappeler dans le silence les mots de toutes les langues ; on peut, sans ouvrir la bouche, répéter des vers. Il y a plus : les modulations des chansons, qui sont des choses corporelles et relatives au sens de l'ouïe, peuvent être rappelées en certaines images incorporelles, et les airs peuvent être chantés en silence. Mais tout cela doit être dépassé, pour parvenir jusqu'à cette parole de l'homme, qui nous fournit, *in ænigmate*, une certaine similitude de la Parole de Dieu... Oui, il faut parvenir jusqu'à la vraie parole de l'homme ; jusqu'à cette parole intellectuelle ; jusqu'à cette parole de l'image de Dieu (non de l'image engendrée, mais de l'image créée) ; jusqu'à cette parole

(1) Chap. 11.

qui n'est pas proférée dans un son, qui n'est pas ruminée dans l'imagination à l'aide de mots d'une langue quelconque, mais qui précède tous les signes qui l'expriment, et qui naît de la science intérieure de l'âme » (1).

§ 6. — Le verbe humain est le concept intellectuel.

Dans les passages précédents, j'ai partout traduit le mot : *verbum* par le mot : *parole*, afin de mieux rendre le jeu de la pensée et de la phrase de saint Augustin. En effet, de son temps, c'était là le seul sens du mot latin. Mais notre belle langue française s'est affinée dans les écoles scolastiques, et s'est enrichie du mot : *verbe*. On conserve donc le mot « parole », pour désigner l'expression vocale de la pensée, *verbum oris, verbum extrinsecus, verbum quod foris sonat*. On réserve le mot « verbe », pour désigner le concept intellectuel qui réside dans l'âme, *verbum cordis, verbum intrinsecus, verbum quod intus lucet*. Cette réserve a été inspirée par cette phrase de saint Augustin : « verbum quod foris sonat signum est verbi quod intus lucet, *cui magis verbi competit nomen* » (2). Dorénavant, nous nous conformerons à ce langage.

Qu'est-ce donc que le verbe? — C'est, répond saint Thomas, le concept intérieur de l'esprit. « Primo et principaliter interior mentis conceptus verbum dicitur » (3). — Et qu'entendre par le mot : « concept »? — Le concept peut se définir : « une chose pensée, en tant qu'elle est pensée ». Je pense au Panthéon de Rome ; mon concept

(1) Chap. 11.
(2) *Ibid.*
(3) S. Thomas, I, q. 34, a. 1.

est le Panthéon, non pas en tant qu'il est à Rome, mais en tant qu'il est spirituellement présent dans mon intelligence. Le « concept » est donc la même chose que l'« idée », que l'on définit : « la représentation d'une chose dans l'esprit », non pas la figure imaginative qui accompagne la pensée, mais l'image immatérielle que je vois intellectuellement. Deux hommes pensent au nombre *cinq*. L'imagination de l'un contient un chiffre arabe, l'imagination de l'autre un chiffre romain ; mais, dans tous les deux, le « concept » est le même.

§ 7. — Pourquoi appeler « verbe » le concept.

Ce qui précède est facile à comprendre, puisque c'est, pour chacun de nous, affaire de sens intime. Mais une question importante se présente aussitôt. Pourquoi appeler *verbe* le concept? Quel rapport existe-t-il entre cette image immobile dans l'esprit et une parole qui jaillit des lèvres? Cette question s'impose à la théorie augustinienne qui se fonde sur le verbe intellectuel.

Il ne suffit pas de dire que le concept est la cause finale et efficiente de la parole ; car une cause n'est pas de même nature que son effet ; et si l'on donne à la cause le nom propre de l'effet, ce ne peut être là qu'une dénomination extrinsèque et dérivée. Or, saint Augustin et saint Thomas nous enseignent que le concept intellectuel mérite, proprement et mieux qu'aucune chose, le nom de *verbe*. La question reste donc tout entière.

Saint Augustin l'a étudiée et retournée dans tous les sens. Il avait compris que la parole a deux caractères, savoir : signifier quelque chose et être *proférée*. C'est à re-

trouver dans le concept ce caractère relatif, cette procession d'une origine, que saint Augustin a exercé toute la puissance de son génie. Tantôt il montre que notre concept formel sort de notre faculté comme d'une source active; tantôt c'est de notre science acquise qu'il le fait jaillir. Ces subtiles analyses sont dispersées dans son traité *de la Trinité* et ses autres œuvres. Mais saint Thomas les a réunies et résumées, en leur imprimant le cachet didactique de son propre génie. Adressons-nous donc à l'Ange de l'École.

La base de son argumentation est la proposition suivante : « pour l'homme, penser c'est agir ». La pensée de l'homme n'est pas sa substance; car cette substance demeure toujours identique à elle-même, tandis que la pensée varie. L'intelligence humaine pense tantôt à ceci, tantôt à cela; elle conçoit à un certain moment ce qu'elle ne concevait pas auparavant. Or, partout où il y a variation, il y a action. Donc la pensée humaine est une action, une *opération*. Opération immanente, puisque c'est une opération vitale, mais enfin véritable opération (1).

Tel est le point de départ, et la théorie du verbe s'ensuit logiquement. En effet, toute opération sort d'un « principe » et aboutit à un « terme », qui advient; et il est essentiel au « terme » de procéder du « principe ». Or, dans l'opération de la pensée, le concept *advient*. Donc il *provient,* il est un terme, et il se distingue du principe dont il procède.

Ainsi, le concept mental présente les deux caractères que nous avons déjà signalés dans la parole extérieure. Le

(1) S. Thomas, passim.

concept intérieur contient une pensée et il est proféré. Donc enfin, il doit être appelé une « parole » : parole immanente, qui jaillit de l'âme et qui demeure dans l'âme, mais qui doit se distinguer de sa source, comme on distingue entre la parole et le parleur.

Écoutons saint Thomas.

« Le verbe de notre intelligence, qui nous permet de parler du Verbe divin par voie de similitude, est le terme de l'opération de notre intelligence. Il est la pensée conçue, ou encore, le concept mental; soit que ce concept puisse être exprimé par un mot incomplexe, lorsque l'intelligence conçoit les quiddités des choses; soit qu'il demande à être exprimé par une phrase complexe, lorsque l'intelligence compose et divise. Or tout concept humain est quelque chose qui sort réellement d'un principe autre que soi. Ainsi les concepts des conclusions procèdent des principes,... et toute conception actuelle procède d'une connaissance habituelle. Et cela est universellement vrai de toutes nos pensées, soit que nous atteignions l'essence, soit que nous atteignions l'image seulement des choses. La raison en est que le concept est *l'effet* de l'acte de penser; d'où vient que, même lorsque l'intelligence pense à soi, son concept n'est pas l'intelligence même, mais quelque chose qui provient, par expression, de la connaissance intellectuelle. Ainsi donc, notre verbe mental présente ces deux caractères, savoir, qu'il est pensé, et qu'il est exprimé par autre que soi, « ita ergo, verbum intellectus in nobis duo habet de sua ratione, scilicet : quod est intellectum, et quod est ab alio expressum » (1).

§ 8. — Distinction entre la pensée et le concept.

Avant de poursuivre, fixons définitivement notre lan-

(1) S Thomas, *De veritate*, q. 4, a, 2.

gage, afin d'éviter des amphibologies qui obscurcissent trop fréquemment ces délicates questions. On ne parviendra à des notions claires au sujet du verbe intellectuel, qu'en s'astreignant à la plus rigoureuse précision.

Dans le dictionnaire de l'Académie, je lis :

« PENSÉE, opération de l'intelligence... Il signifie aussi, l'acte particulier de l'esprit, ce que l'esprit a pensé ou pense actuellement ».

Ainsi, le même mot peut s'entendre, soit de *l'opération* elle-même, soit du *terme* auquel aboutit cette opération. Il y a là une amphibologie qui prête à d'intéressantes explications.

Nous avons entendu saint Thomas insister sur cette proposition que la pensée est une opération immanente. Il ne semblera donc pas déplacé de rappeler brièvement la doctrine scolastique au sujet de l'action et de l'opération. Une action nous apparaît comme une sorte de flux passant de l'agent au patient. Mais, en réalité, il n'y a pas d'intermédiaire entre ces deux extrêmes. L'action est dans le patient, *actio est in passo*. Au fond, elle est identiquement la même réalité que l'effet produit, et ne s'en distingue que par le caractère relatif en vertu duquel elle rattache l'effet à sa cause. Par conséquent, pendant qu'il existe nécessairement une distinction « réelle » entre la cause et l'effet, il n'y a qu'une distinction de « raison » entre l'effet produit et l'action par laquelle il est produit.

Appliquons ces notions de métaphysique générale à l'opération intellectuelle. Puisque c'est une opération, elle nous apparaît comme un mouvement partant d'une cause et parvenant à un effet, ou, pour parler plus exac-

tement, comme un flux allant d'un principe à un terme. Cette cause et cet effet, ce principe et ce terme, sont nécessairement et *réellement* distincts, en vertu de leurs notions mêmes. Voilà pourquoi saint Thomas oppose toujours le terme de la pensée à son principe, quel que soit d'ailleurs ce principe, savoir, ou le sujet pensant, ou la faculté intellectuelle, ou la science contenue dans la mémoire. Car il y a distinction réelle entre un principe et son terme, entre *id quod procedit* et *id a quo procedit*. Quant à la pensée elle-même, elle ne se distingue de son terme que par une distinction *virtuelle*, comme il en est de la distinction entre l'effet produit et la production de l'effet. Aussi bien, vous remarquerez que jamais saint Thomas n'oppose le concept à l'opération dont il est le terme.

Par là se trouvent légitimés les deux sens attribués par l'Académie au mot « pensée ». Primitivement, ce mot signifie l'opération intellectuelle, en tant qu'elle est l'action même qui part du principe pensant. Mais, puisqu'il n'y a aucun intermédiaire réel entre la cause et l'effet, et puisque toute action est dans le patient, le mot « pensée » peut signifier aussi le terme même de l'opération, c'est-à-dire, le concept formel.

Nous retrouvons quelque chose de semblable dans le langage de saint Thomas, à l'égard des mots *conception* et *concept*. Par sa terminaison, le mot « conception » rappelle plutôt une action, comme il en est du mot latin *effictio;* tandis que, par sa forme grammaticale, le mot « concept » rappelle plutôt le terme d'une action, comme le mot latin *effectus*. Cependant saint Thomas emploie souvent le mot « conception » dans le sens de « concept »,

comme pour mieux rappeler que le concept est le terme d'une véritable opération.

Mais je préviens ici le lecteur que, pour plus de clarté, je prendrai toujours et uniquement ces différents mots dans leur sens primitif et formel. — « Pensée » et « conception » signifieront formellement l'opération intellectuelle, en tant qu'elle est une opération. — « Idée » et « concept » signifieront formellement le terme de cette opération, en tant qu'il se distingue *par la raison* de l'opération elle-même, et en tant qu'il se distingue *réellement* du principe dont il procède. De même qu'on dit : « la cause par l'action produit l'effet, » je dirai : « le penseur par la pensée forme une idée, et par la conception pose un concept ». Cette précision de langage est prudente dans un sujet si délicat (1).

§ 9. — Vérité et formalité du concept.

Saint Thomas résume toute cette doctrine dans un excellent passage de sa *Somme*.

« Quiconque pense, dit-il, par là même qu'il pense, est le principe de quelque chose qui procède au dedans de lui. Ce quelque chose est le concept de la chose pensée, et procède de l'activité intellectuelle et de la connaissance de la chose, « conceptio rei intellectæ, ex vi intellectiva proveniens et ex

(1) Déjà saint Thomas signalait des amphibologies de même ordre dans certains passages de saint Augustin; par exemple, au sujet du mot *notitia*. « Cum dicitur quod verbum est notitia, non accipitur notitia pro actu intellectus cognoscentis, vel pro aliquo ejus habitu, sed pro eo quod intellectus concipit cognoscendo ». I, q. 34, a. 1, ad 2^{um}.

ejus notitia procedens ». Ce concept est manifesté par la voix, et s'appelle le verbe du cœur manifesté par le verbe vocal » (1).

J'ose rappeller ici l'analyse psychologique, exposée dans l'*Introduction* de ces *Études*. Nous avons alors reconnu deux mouvements dans l'acte intellectuel. Il y a d'abord un mouvement centripète, qui part de l'objet, et qui pénètre jusqu'au sanctuaire qu'illuminent les reflets de la Vérité incréée. C'est dans ce tribunal que l'intelligence juge de toutes choses selon la Vérité première (2). Or, on ne juge suivant la vérité, que lorsqu'on juge en connaissance de cause. D'où l'on doit conclure que c'est dans ce sanctuaire intime qu'a lieu la connaissance de la réalité, *notitia rei*. — Mais, après cette instruction judiciaire, il y a le prononcé du jugement qui affirme la vérité et la promulgue. C'est là un mouvement qu'on peut appeler centrifuge; car il procède de la vertu intellectuelle, *ex vi intellectiva*, et il tend de soi à la manifestation. Ce prononcé, cette promulgation, cette affirmation de la vérité connue : voilà le concept formel, « conceptio rei intellectæ ex vi intellectiva et ex ejus notitia procedens », comme vient de dire saint Thomas. Par là, on comprend mieux que le concept est véritablement une parole; car une affirmation est, par nature, une vérité promulguée (3). Par là encore, on comprend la distinction qu'il convient d'établir entre la vérité et

(1) S. Thomas, I, q. 27, a. 1.

(2) *Id.*, I, q. 16, a. 6, ad 1^{um}.

(3) S. Thomas (I, q. 16, a. 2) enseigne que la vérité est dans l'intelligence lorsqu'elle affirme un *complexe*. Il n'en reste pas moins que le concept d'un *incomplexe* contient, *exercite*, une affirmation; savoir l'affirmation de l'actualité ou de la possibilité de la chose conçue.

la formalité du concept : la vérité résultant surtout *ex rei notitia;* la formalité dépendant surtout *ex vi intellectiva.*

Approfondissons cette pensée. Lorsque la lumière du soleil se déverse sur la terre, elle rejaillit en couleurs différentes, suivant les objets qu'elle frappe. L'éclairement est le même, et cependant les fleurs sont rouges ou bleues ou jaunes, et l'herbe est verte. C'est que chaque objet, recevant la lumière, la renvoie par une activité qui dépend de sa propre nature. — Eh bien! il en est de même dans le monde des esprits. Lorsqu'un ange et un homme connaissent Dieu ou le monde, ils connaissent les mêmes réalités, et ils savent qu'ils connaissent vrai sous la même influence, c'est-à-dire, « suivant la Vérité Première qui rejaillit dans leurs intelligences comme dans un miroir » (1). Et cependant combien diffèrent le concept angélique et le concept humain relatifs au même objet! C'est la même liqueur; mais versée dans des vases de formes diverses, et la forme naturelle de chaque intelligence détermine la formalité de son concept, *receptum est in recipiente per modum recipientis* (2).

Cette variété dans les concepts, qui contiennent la connaissance d'un même objet, nous aide à mieux comprendre tout ce qui précède, savoir : la distinction entre le concept formel et la connaissance qu'il contient, la part active de la faculté pensante dans la production du concept, et enfin, le jaillissement de ce concept par manière de parole spirituelle.

---

(1) S. Thomas, I, q., 16 a. 6, ad 1^{um}.
(2) *Id.*, I, q. 84, a. 1.

Ajoutons, en passant, un corollaire intéressant. Le verbe, avons-nous dit, est une vérité formulée. Cette *vérité* ne dépend pas de l'intelligence, mais de l'objet, suivant l'adage : « Veritas est adæquatio rei et intellectus ». Quant à sa *formule*, elle dépend de la nature de la faculté pensante, suivant cette sentence de saint Thomas : « Intellectus non apprehendit res secundum modum rerum, sed secundum modum suum » (1). Ne doit-on pas conclure que la dignité ontologique d'un concept est déterminée par ses deux facteurs, pour employer une expression moderne, savoir : par le degré d'être de l'objet conçu, et par la noblesse de la faculté concevante?

§ 10. — Réflexion sur la clarté en théologie.

Nous nous sommes longuement arrêtés à étudier le verbe humain. Cette subtile et difficile analyse était un préliminaire indispensable, pour que nous pussions comprendre d'une manière claire la théorie augustinienne du Verbe Divin. Je dis « d'une manière claire » ; car trop souvent on confond, dans les questions théologiques, le vague de la théorie avec l'obscurité du mystère. Sans doute, un mystère est absolument impénétrable, et nulle théorie ne peut le faire comprendre. Mais, puisqu'une théorie est une explication rationnelle relative au mystère, elle relève de la raison, et n'est acceptable que si elle se présente à l'esprit d'une manière claire. Il serait vraiment trop facile à un professeur de théologie de dire à ses disciples : « Si vous ne comprenez pas ce que je dis,

(1) S. Thomas, I, q. 50, a. 2.

c'est que je parle d'un mystère ». — Ses auditeurs auraient le droit de lui répondre : « Nous ne demandons pas à comprendre le mystère, mais à comprendre ce que vous en dites ».

Cherchons toujours la clarté, et surtout en théologie. Plus nous rendrons claire cette science sacrée, plus nos explications seront rationnelles et faciles à comprendre ; et plus aussi, la divine obscurité du mystère manifestera à nos yeux son impénétrabilité, comme il en est des étoiles qui fuient davantage, à mesure qu'on les regarde avec des lunettes plus approchantes.

§ 11. — Du Verbe Divin.

La raison suffit pour nous rendre certains que Dieu pense ; car il est un pur esprit, et pour un pur esprit, vivre c'est penser et vouloir. D'un autre côté, la foi nous apprend que Dieu a un Verbe, et, par ce mot même, nous autorise à appliquer à Dieu par voie de similitude l'analyse précédente du verbe humain.

Dans la simplicité divine, il faut donc distinguer entre le Dieu qui pense et le Verbe de Dieu, et il faut les opposer comme le principe pensant et le terme de la pensée. Ce Verbe procède éternellement de Dieu pensant éternellement ; il demeure en Dieu comme le terme immanent de la pensée éternelle. *In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum.*

Et Deus erat Verbum, ajoute saint Jean. Le concept divin est substantiellement Dieu. C'est là que commence le mystère ; mais voici comment saint Thomas y conduit

la raison, *arguit et commendat*. Il s'appuie uniquement sur l'infinie perfection de la pensée divine.

« Lorsqu'il s'agit, dit-il, d'une procession *ad extra,* le terme qui procède est nécessairement différent du principe dont il procède. Mais ce qui procède *ad intra* par une procession intellectuelle, n'est pas nécessairement différent de son principe. Au contraire, plus la procession est parfaite, plus le terme est un avec son principe. Il est manifeste, en effet, que mieux une chose est comprise, plus le concept intellectuel est intime à l'intelligence et, par conséquent, un avec elle, puisque l'acte de penser unit par lui-même l'intelligence à la chose pensée. Or, la pensée divine est infiniment parfaite. Donc nécessairement le Verbe Divin est parfaitement un avec le Principe dont il procède, sans aucune différence possible » (1).

Admirable déduction, qui va du principe au terme, comme il en est des personnes divines elles-mêmes, et suivant laquelle toute la raison du terme se tire de sa procession même. — Dieu le Père ne peut avoir qu'une pensée infiniment parfaite. — Plus une pensée est parfaite, plus son terme est uni à l'intelligence. — Donc le Verbe Divin est un seul Dieu avec celui dont il est le Verbe.

§ 12. — En quoi consiste le mystère.

Telle est la théorie augustinienne du Verbe Divin. Saint Anselme avait été séduit si fort par sa beauté, qu'il avait cru pouvoir en conclure démonstrativement la multiplicité des personnes divines. Plus clairvoyant, saint Thomas sape par la base cette présomption.

---

(1) S. Thomas, I, q. 27. 1, ad. 2^{um}.

En effet, la théorie que nous étudions s'appuie sur l'*opération* de l'intelligence humaine. Sans doute, dans le fonctionnement de notre pensée, le principe et le terme de notre opération sont réellement distincts; car le concept d'une maison à laquelle je pense est réellement distinct de moi. Mais en est-il ainsi pour l'opération de l'intelligence divine? Écoutons à ce sujet saint Thomas.

« La question, dit-il, vue superficiellement, semble très facile à résoudre, puisque le « verbe » emporte avec soi l'idée d'une certaine origine, et que c'est précisément par l'origine que se distinguent les personnes en Dieu. Mais considérée plus intimement, cette question apparaît difficile, parce que nous trouvons en Dieu certaines choses qui ne procèdent d'une origine que suivant la raison, et non suivant la réalité. En particulier, le mot : *opération* emporte, sans aucun doute, l'idée de quelque chose qui procède de l'opérateur. Cependant cette procession n'est en Dieu que suivant la raison. D'où résulte qu'en Dieu l'opération se rapporte à l'essence et non aux personnes; et cela parce qu'en Dieu il n'y a pas de différence entre l'essence, la puissance et l'opération. Voilà pourquoi il n'est pas évident de prime abord que le mot « verbe » emporte une procession réelle comme le mot « fils », ou bien simplement une procession de raison comme le mot « opération ». Il est donc difficile de voir si ce mot se rapporte à l'essence ou aux personnes » (1).

Si donc, conclut saint Thomas, nous considérons le mot « Verbe » comme un nom personnel du Fils de Dieu, c'est surtout l'unanimité de langage des saints docteurs qui nous y détermine (2).

---

(1) S. Thomas, *de Veritate,* q. 4, a. 2.

(2) *Ibid.*, Saint Thomas va même jusqu'à fournir des réponses aux

On reconnaît là, tout à la fois, la perspicacité et la prudence de celui qui était destiné par la providence à être le « Patron des écoles catholiques ».

§ 13. — Difficulté de saint Anselme et solution de saint Thomas.

Saint Augustin avait ouvert la voie à cette théorie du Verbe, mais il s'était contenté de *comparer* le Fils au verbe mental de notre intelligence. Poursuivant cette voie, saint Anselme *identifia* formellement la génération divine à l'acte d'intellection par lequel le Père se connaît. Il admit donc que dire un verbe mental n'est pas autre chose que contempler dans la méditation. « Nihil aliud est Summo Spiritui hujusmodi dicere, quam quasi cogitando intueri, sicut nostræ mentis locutio nihil aliud est quam cogitantis inspectio » (1).

De cette définition, il fut amené à conclure que chaque personne est « disante » (2). Comment donc n'y a-t-il qu'un seul Verbe, ou comment ce Verbe ne procède-t-il que du Père seulement? Saint Anselme confesse son impuissance à résoudre cette difficulté (3).

---

arguments par lesquels on prétendait prouver apodictiquement que le mot « verbe » est un nom personnel... *ad hoc posset dici...*

(1) S. Anselme, *Monolog.*, cap. 63.

(2) « Ejus scire et intelligere non est aliud quam dicere... Necesse est ut quemadmodum singulus Pater, singulus Filius et singulus eorum Spiritus est sciens et intelligens... ita singulus quisque sit dicens ». *Ibid.*

(3) « Videtur mihi hujus tam sublimis rei secretum transcendere omnem intellectus aciem humani, et idcirco conatum explicandi qualiter hoc sit continendum puto ». *Ibid.*, cap. 64.

Les scolastiques, qui vinrent ensuite, comprirent que l'embarras de saint Anselme provenait de ce qu'il avait confondu la « diction » avec « l'intellection », et ils s'employèrent à en marquer la différence. La solution, que donne saint Thomas à cette difficulté, consiste à distinguer dans la pensée deux rapports différents, savoir : le rapport avec l'objet de la pensée et le rapport avec le principe de la pensée.

« Anselme, dit-il, a confondu « dire » avec « penser », Et cependant il y a une différence. « Penser » n'emporte que la seule relation entre l'intelligence et la chose pensée, sans aucun égard à l'origine de la pensée. C'est simplement une sorte d'information de notre intelligence, en tant que notre intellect est mis en acte par la forme de la chose pensée. En Dieu « penser » emporte l'identité la plus complète, parce qu'en Dieu l'intelligence et son acte sont chose identique, « quia in Deo est omnino idem intellectus et intellectum ». — Quant à l'expression « dire », elle emporte principalement un rapport au verbe conçu; car dire n'est pas autre chose que proférer un verbe, « nihil enim est aliud dicere quam proferre verbum ». Cependant dire contient, par l'intermédiaire du verbe, un rapport à la chose pensée qui est manifestée dans la parole. C'estainsi qu'en Dieu, la seule personne qui profère le Verbe est *disante,* bien que chacune des personnes soit pensante et pensée, et par conséquent *dite* dans le Verbe » (1).

Cette analyse est d'une grande profondeur, et je m'en suis inspiré plus haut, pour distinguer entre la pensée et la parole extérieure. Elle est également vraie à l'égard du verbe mental lui-même, et elle permet à saint Thomas d'énerver la difficulté qui arrêtait saint Anselme.

---

(1) S. Thomas, I, q. 34, a. 1, ad 3^{um}.

« Penser » et « dire mentalement » ne sont pas choses formellement identiques. Donc une personne « pensante » n'est point, par cela même, une personne « disante ». — « Penser » est quelque chose d'absolu, et par conséquent, dans la Trinité, la pensée est unique et commune. — « Dire » emporte une relation d'origine; or, dans la Trinité, c'est l'origine qui distingue les personnes; donc la « diction » est une chose de l'ordre personnel, et une personne peut être « disante », sans que les autres le soient.

§ 14. — Examen de cette solution.

J'ai dit que cette solution de saint Thomas *énervait* la difficulté de saint Anselme; mais il ne faudrait pas se flatter qu'elle la détruise. En effet, saint Anselme pourrait répliquer, comme il suit :

J'admets que vous avez poussé plus loin que moi l'analyse de l'acte intellectuel; j'admets que « penser » signifie quelque chose d'absolu et que « dire » contienne une relation d'origine. Mais je rencontre, et vous avec moi, cette relation dans l'acte essentiel de la pensée. N'avez-vous pas obtenu la notion du verbe humain, en considérant la pensée comme une *opération* naturelle, partant d'un principe pour aboutir à un terme qui est le verbe mental? L'origine de ce verbe reste donc dans « l'ordre de la nature »; il est naturel à la pensée de se terminer à un concept. Vous le répétez vous-même : « Quicumque intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum quod est conceptio rei intellectæ, ex vi intellectiva proveniens et ex ejus notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat, et dicitur verbum cordis signi-

ficatum verbo vocis » (1). Or, en Dieu, la vertu intellective est essentielle, la connaissance est essentielle, la pensée est essentielle; donc aussi, le concept est essentiel. Distinguez, vous en avez le droit, entre « penser » et « dire » ; mais avouez que quiconque « pense », par là même qu'il pense, « dit » un concept auquel se termine nécessairement l'acte de sa pensée. L'homme en pensant à une pierre la conçoit et par là même la dit, « intellectus hominis, verbo quod concipit intelligendo, lapidem dicit (2). Toute personne « pensante » est donc une personne « disante », et la difficulté demeure.

Saint Thomas était trop perspicace pour avoir besoin qu'on lui commentât saint Anselme. Il a vu le fond de la difficulté, et lui-même nous l'a signalée, lorsqu'il nous a montré que l'usage seul de la Tradition catholique déterminait l'acception personnelle du mot « verbe ». Il me semble qu'il en a agi de même à propos de l'expression « dire », et qu'il s'est borné à fixer le langage théologique. Puisqu'il est reçu par l'usage catholique que le mot « verbe » est d'ordre personnel dans la Trinité, il faut en juger de même par rapport à l'expression « dire » ; car « dire n'est pas autre chose que de proférer un verbe ». Or, il est de foi que le Père seul a un Verbe; donc on doit, *pour parler exactement,* prononcer que le Père est la seule personne « disante » (3).

---

(1) S. Thomas, I, q. 27, a. 1.

(2) *Id.*, I, q. 34, a. 1, ad 3^{um}.

(3) « Sicut, proprie loquendo, *verbum* dicitur personaliter in divinis, et non essentialiter, ita et *dicere*. Unde, sicut Verbum non est commune Patri et Filio et Spiritui sancto, ita non est verum quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sint unum dicens ». I, q. 34, a. 1, ad 3^{um}.

Saint Thomas ne va pas plus loin. Restons-en donc là, nous aussi, quitte à revenir plus tard sur cette intéressante question.

ARTICLE II.

DE L'IMAGE.

§ 1. — Connexité entre le « verbe » et « l'image ».

Dans le texte de saint Paul : *qui est Imago Dei invisibilis* (Coloss. I, 15), tous les Pères de l'Église ont reconnu un nom personnel du Fils. Saint Augustin, et après lui les docteurs scolastiques, se sont efforcés de trouver la raison de cette appellation. Leurs explications ont un point de départ commun, établi par saint Augustin avec une subtilité digne de lui (1).

Le mot « image » dit deux choses : une similitude et une origine. L'image est semblable à son modèle, et elle en provient, au moins comme de sa cause exemplaire. Ce caractère relatif est essentiel à l'image, et la simple ressemblance réciproque ne suffit pas. Car, dit spirituellement saint Augustin : « un œuf n'est pas l'image d'un autre œuf, parce qu'il n'en est pas tiré ». Le nom d'Image convient donc parfaitement pour désigner, dans la Sainte

(1) S. Augustin, *De questionibus, LXXXIII*, qu. 74.

Trinité, une personne procédante, puisque ce nom rappelle à la fois l'unité de nature et la procession personnelle.

Mais les docteurs latins se sont demandé pourquoi le nom d' « Image du Père », n'était attribué qu'au Fils et n'était pas appliqué au Saint-Esprit. Leurs réponses ont été différentes, suivant leurs diverses théories des processions divines. Quant à saint Thomas, fidèle à sa méthode de déduire toute sa théorie du *Fils* de la seule notion de *Verbe* divin, il enseigne que la seule personne qui soit proprement une image est la seconde, « parce que le Fils procède comme verbe, et qu'il est de la notion d'un verbe qu'il contienne une similitude à l'égard de ce dont il procède » (1).

Il y a donc une connexité entre le verbe mental et l'image intellectuelle. L'étude de cette connexité nous permettra d'éclairer encore la difficile notion du verbe et du concept.

§ 2. — Raison de cette connexité.

Une question préjudicielle se présente. D'où provient ce rapprochement entre deux choses aussi disparates qu'une parole et une image? La réponse se tire de notre mode de connaître. La Scolastique enseigne, après Aristote, que notre connaissance, au moins explicite, part des choses sensibles perçues par la sensation, suivant l'adage : *nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu.* Comment on passe par voie d'abstraction, de la connaissance sensi-

(1) S. Thomas, I, p. 35, a. 2.

ble des objets matériels, à leur connaissance intellectuelle et à la connaissance des choses spirituelles : je ne m'en inquiète pas ici, et je ne garde de la théorie péripatéticienne qu'une seule conclusion, indéniable du reste, à savoir, que nous ne pouvons étudier les actes spirituels de notre âme, qu'en les assimilant à quelque opération corporelle ou à quelque sensation. Cette assimilation, du reste, est légitimée par l'unité de notre nature humaine, et c'est en étudiant la parole extérieure, que nous sommes parvenus à connaître le fonctionnement de notre pensée.

Or, l'instinct universel a toujours comparé l'intellection à la vision sensible. « Voir vrai, voir juste, voir loin », sont des expressions qu'on applique à l'intelligence. Il y a donc lieu d'étudier l'acte intellectuel en l'assimilant à la vision sensible. Je pourrais m'en tenir à rapporter ce que disent à ce sujet les anciens scolastiques. Mais il me semble plus utile de chercher ce qu'ils en auraient dit, s'ils eussent connu l'Optique et la Physiologie modernes. Nos grands docteurs avaient l'esprit large et ouvert à toute vérité. Ils aimaient la science et mettaient à profit toute la Physique de leur temps. C'est donc vraiment rester leurs disciples, que d'employer les richesses des sciences actuelles à éclaircir la théologie et la philosophie de nos Maîtres.

§ 3. — De la couleur.

Pendant une journée d'hiver, je lève les yeux sur la campagne toute couverte de neige. Je vois partout du blanc : blancs les coteaux, blancs les vallons. — Qu'est-ce que voir du blanc? Qu'est-ce que le blanc?

— On voit du blanc, direz-vous, parce qu'on voit la neige qui est blanche. La blancheur est une qualité inhérente à l'objet. — Prenez garde. Approchez-vous, ramassez un flocon de neige, regardez de près les aiguilles qui le composent. Chacune est un cristal transparent comme la glace; par conséquent, ni blanc, ni rouge, ni vert, en un mot, sans couleur. — Comment donc la neige paraît-elle blanche? — La raison en est, vous répond la science, que la neige est un amas confus de cristaux transparents juxtaposés dans toutes les situations possibles. C'est ainsi que, lorsqu'on a pulvérisé une vitre bien transparente, la juxtaposition confuse de grains transparents ne forme plus qu'une masse blanche et opaque. De même encore, le mélange d'une poudre jaune et d'une poudre bleue donne une poudre verte, sans que rien ne soit modifié dans la couleur de chaque grain.

Tout ce qui précède est connu expérimentalement d'une manière certaine, sans faire appel à aucune hypothèse. Le philosophe est donc contraint de conclure que la couleur n'est pas une qualité intrinsèque des objets matériels; que souvent elle ne s'appuie même pas sur la substance proprement dite, et ne résulte que d'une disposition locale.

Le blanc qu'on voit en regardant la neige n'est pas formellement dans l'objet; où donc est-il? — Dans le milieu qui sépare l'œil et l'objet? — Non, car ce milieu est transparent. — Dans l'œil? — Non, car l'intérieur de l'œil est diaphane.

Ni dans l'objet, ni dans le milieu, ni dans l'œil : où donc est le blanc? Cependant, sans objet, sans milieu, sans œil, pas de blanc. — Qu'est-ce donc que le blanc?

§ 4. — De la vision.

La science moderne répond à ces questions par la théorie suivante. La lumière consiste dans les vibrations d'un fluide, qui se propagent comme les ondulations sur un lac. Lorsque les ondes lumineuses frappent l'amas de neige, celui-ci réagit pour les renvoyer suivant de nouveaux groupements et de nouvelles interférences, et l'effet est comparable à l'action de faisceaux de rayons, dont les sommets seraient sur la neige et qui divergeraient dans l'espace. Jusqu'ici, rien que du mouvement local.

Lorsque ces rayons pénètrent dans l'œil, l'appareil optique les brise par réfraction, pour les faire converger entre eux comme ils divergeaient de la neige, et le mouvement vibratoire ainsi reçu ébranle le réseau des fibres nerveuses qui tapissent la rétine. Jusqu'ici encore, rien que du mouvement local, modifié comme les ondes sonores lorsqu'elles pénètrent dans l'oreille.

Mais ce mouvement *physique* réveille l'activité *physiologique* du système nerveux, depuis l'œil jusqu'au cerveau. Alors la sensation se produit par une opération vitale et mystérieuse. On voit blanc, on voit la neige blanche, on voit blancs et les coteaux et les vallons.

Distinguez donc bien : d'une part, *l'impression physique* de l'organe visuel, impression passivement reçue, impression d'un choc matériel que l'œil subit sans le sentir; et d'autre part, la *sensation organique*, sensation active, qui n'est pas un mouvement transformé, qui n'est plus du mouvement, mais qui est un acte irréductible

de la faculté vivante. Par l'impression physique, l'organe reçoit un mouvement local; par la sensation, il « voit blanc ».

§ 5. — Du verbe visuel.

On dit souvent : « Je vois du blanc », comme si le blanc était l'objet même. Cette expression est captieuse; car, là où la majorité des hommes voient du vert, les daltoniens voient du rouge. On dit encore : « le blanc me fait voir », comme si le blanc était la cause efficiente de l'acte visuel. Cette expression est encore vicieuse; car il n'y a pas de blanc avant l'acte visuel. La seule formule rigoureusement exacte est : « Je vois blanc », exprimant ainsi par deux mots une opération simple; car voir et blanc sont inséparables, « voir blanc » est un acte indécomposable.

Et pourtant voir et blanc s'opposent dans l'acte de la vision, puisque c'est l'acte de voir qui pose le blanc. — Où le pose-t-il? — N'entrons pas dans une discussion inutile. Il nous suffit du sens intime pour connaître que dans l'acte sensible de la vision, « blanc » s'oppose à « voir », et cependant en est inséparable.

— Qu'est-ce donc que le « blanc », en dernière analyse? — C'est le *terme* de la sensation, c'est-à-dire, le terme de cet acte immanent qu'on appelle « voir blanc »; blanc s'opposant à voir, comme un terme s'oppose à l'opération dont il procède. En un seul mot : le « blanc » est le *verbe* de la sensation visuelle : nous ne pouvons mieux définir.

§ 6. — Encore du verbe visuel.

Ce premier exemple bien compris, donnons-en un autre qui nous rapproche de notre sujet. Je contemple un portrait peint par un artiste de talent. Qu'y a-t-il devant moi? — Une toile plate où s'étalent certaines substances agissant sur la lumière matérielle. Point d'autre réalité; mais cela suffit pour déterminer dans ma faculté organique des actes visuels, dont les termes sont diverses couleurs. Sur cette surface peinte, je vois du noir, du rouge, du blanc. — Est-ce à cela que se borne ma vue? — Non certes. Grâce à une disposition innée ou acquise, il se produit dans ma vision tout un travail. Les noirs deviennent des ombres, certains traits ressortent en avant de la toile, d'autres fuient en arrière, les raccourcis se développent. Je ne vois plus des teintes juxtaposées sur un plan; je vois une tête humaine dans l'espace. — Où est-elle, cette tête? — Ni sur la toile, ni devant, ni derrière, ni dans mon œil. — Qu'est-elle? — Rien sans la toile, rien sans mon œil. — Qu'est-ce donc? — Elle est le fruit de ma faculté visuelle mise en acte par un choc de la lumière. Après une *impression* passive, c'est une *expression* active, *verbum expressum*. La cause physique de ma vision était un objet à deux dimensions; le *verbe* de ma vision se manifeste sous trois dimensions. Ce n'est point par cette tête que je vois; mais en voyant je vois cette tête. L'acte de voir se termine à cette tête, et ne s'en distingue que par l'opposition entre l'action et le terme de l'action.

Sans doute, pour produire cet acte de vision et pour ex-

primer ce *verbe,* il a fallu que mon organe subît d'abord quelque impression provenant du dehors. Mais si j'ai bien fixé ce premier acte dans ma mémoire, je puis par simple réminiscence rétablir ma faculté en acte, et voir de nouveau par l'imagination le même portrait, c'est-à-dire, projeter de nouveau le même *verbe exprimé.* C'est alors la vision imaginative, acte qui peut acquérir une énergie transitoire assez intense pour devenir une hallucination.

En résumé, le fait de la vision contient deux périodes. L'objet extérieur, agissant physiquement par les ondes lumineuses, établit l'organe dans un certain état actif et déterminé. Alors, le sens produit un acte physiologique conforme à la détermination objective : acte immanent dont le principe est la faculté vivante, et dont le terme, ou *verbe,* est une certaine image de l'objet.

§ 7. — Qu'est-ce que l'idée ?

Appliquons ces notions à l'opération intellectuelle. Je l'ai fait observer : toujours on a assimilé l'acte d'intellection à l'acte de vision sensible. Il y a longtemps que le mot « idée », c'est-à-dire, *image,* est employé à exprimer le concept. « Penser une idée » est proprement l'acte intellectuel. — Mais, je vous prie, précisons bien les termes. L'idée n'est, en aucune façon, la cause de l'acte intellectuel. On ne pense pas parce qu'on a une idée ; on a une idée parce qu'on pense. L'idée n'est point davantage l'objet qui meut la faculté et qui détermine l'intellection. Elle est l'image de l'objet, et cette image est projetée par l'intelligence en acte, comme tout effet sort de sa

cause. Projetée, non à l'extérieur, non dans l'imagination, mais dans l'âme elle-même, puisque la pensée est une opération immanente.

« Penser-une-idée » est un fait indécomposable, tout aussi bien que « voir-blanc »; car on ne peut séparer une opération de son terme essentiel. Mais l'idée se distingue de la pensée, comme le blanc se distingue de la vision, c'est-à-dire, en tant que la pensée est l'opération même, et que l'idée en est le terme.

§ 8. — Identité du verbe et de l'idée.

L'étude de la vision sensible nous conduit donc à une analyse de la pensée, identique à celle que nous a fournie l'étude de la parole vocale, et les deux méthodes s'entr'aident l'une l'autre. Saint Augustin l'avait déjà fait observer. « Lorsqu'il s'agit, dit-il, des sens corporels, autre chose est la locution, autre chose la vision; mais lorsque nous pensons, c'est la même chose » (1).

Si donc l'on compare l'acte intellectuel à l'acte de la parole extérieure, le concept mental est *un verbe,* c'est-à-dire, une *parole,* qui procède de la faculté connaissante, et exprime la connaissance dans l'intérieur même de l'intelligence. — Si l'on prend pour comparaison l'acte de la vision sensible, le concept mental est une *idée,* c'est-à-dire, une *image*, que l'intelligence pose devant soi et en soi, non pour penser, mais comme terme de la pensée : image de la réalité connue, mais image procédant de l'intelligence connaissante.

---

(1) S. Augustin, *de Trinitate,* lib. XV, § 18.

§ 9. — Le Verbe de Dieu est l'Image du Père.

Après cette longue discussion psychologique, revenons au dogme théologique. Nous pouvons maintenant en parler, non en termes qui fassent comprendre le mystère lui-même, mais en termes qui se fassent comprendre facilement eux-mêmes.

Parole et image, pris dans le sens spirituel, signifient, le concept mental, c'est-à-dire, le terme même de l'acte intellectuel. Donc, lorsque je pense à moi-même, je me dis moi-même dans mon verbe mental, et je pose devant moi ma propre image. Or, Dieu se connaît, Dieu pense à soi-même; Dieu se dit, Dieu se voit. Donc Celui qui est le VERBE éternel du Père est, par là même, son IMAGE parfaite, adéquate et consubstantielle, « quia Filius procedit ut Verbum, de cujus ratione est similitudo speciei ad id a quo procedit » (1).

ARTICLE III.

DU FILS.

§ 1. — « Eo Filius quo verbum ».

Saint Augustin avait écrit : « Il est Fils par là même qu'il est Verbe, et il est Verbe par là même qu'il est Fils,

(1) S. Thomas, I, q. 35, a. 2.

eo Filius quo Verbum, et eo Verbum quo Filius » (1). Saint Thomas s'est attaché surtout à la première moitié de cette sentence. Nous avons vu comment il part de cette vérité de raison que Dieu a un verbe consubstantiel, et comment il confesse par la foi que ce Verbe est une personne distincte de la personne dont il procède. Voyons maintenant comment notre docteur s'appuie sur cette première notion acquise, pour parvenir rationnellement à une seconde notion de la foi. Du Verbe, il s'agit de « déduire » le Fils; c'est-à-dire de montrer que la procession qui se termine au Verbe peut être appelée une génération : *utrum aliqua processio in divinis generatio dici possit* (2).

§ 2. — Théorie de la génération.

Commençons par déterminer les caractères formels d'une génération proprement dite.

Engendrer est produire une vie naturellement semblable à la vie dont elle découle. Entre toutes les productions d'un être par un autre, on réserve le nom de génération à l'opération par laquelle un être vivant produit un autre être de même espèce. Il n'y a génération proprement dite, que lorsque la même nature spécifique se trouve dans l'être producteur et dans l'être produit; l'homme engendre l'homme, le lion engendre le lion. Enfin, aucun intermédiaire entre le générateur et l'engendré, sinon la génération elle-même; l'aïeul n'engendre pas son petit-

(1) S. Augustin, *de Trinitate*, lib. VII, cap. 2.
(2) S. Thomas, I, q. 27, a. 2.

fils. — Tous ces caractères de la génération sont réunis dans la définition fournie par Aristote et expliquée par saint Thomas : « generatio significat originem alicujus viventis a principio vivente conjuncto » (1).

Les scolastiques ont précisé encore davantage cette définition, en faisant remarquer, avec saint Thomas, que la similitude entre le générateur et l'engendré provient formellement de l'acte même de production. A la vérité, toute action est assimilante, suivant l'adage : *agens agit simile sibi*. Mais le caractère essentiel de la génération est de pousser cette similitude jusqu'à l'égalité. Voilà pourquoi les théologiens, complétant la formule du Stagirite, définissent la génération proprement dite comme il suit : « Generatio est origo viventis a vivente, in unitatem naturæ *vi processionis* ».

§ 3. — Le Verbe divin est engendré.

Appliquons ces principes aux processions divines.

Certes, toute procession divine entraîne par elle-même l'égalité de nature entre le Principe et le Terme. Quel que soit le caractère d'une procession en Dieu, son Terme sera consubstantiellement un seul et même Dieu avec son Principe, puisque tout en Dieu est sa substance même. Mais cette égalité de nature, cette identité de substance, n'est encore prise que du côté matériel, pour ainsi parler; elle se déduit de la simplicité absolue de l'Être où existent les processions, et non du caractère formel des processions elles-mêmes. Et, de fait, la foi nous en-

(1) S. Thomas, I, q. 27, a. 2.

seigne que, des deux processions divines, une seule est une génération. *Credo in Filium ejus unigenitum.* — La raison peut-elle entrevoir quelque chose dans ce mystère?

— Oui, nous répond saint Thomas après saint Augustin. En Dieu, il y a une procession, et une seule, qui soit formellement assimilante et qui, par conséquent, soit une génération véritable. C'est la procession du Verbe.

En effet, dit-il,

« L'intelligence est en acte par ce fait que la chose pensée est dans l'intelligence suivant sa propre ressemblance. Une procession qu'on rapporte à l'intelligence entraîne donc une relation de similitude, et par conséquent peut avoir le caractère formel d'une génération, puisque tout générateur engendre son semblable » (1).

Lorsque je pense à une maison, mon idée est l'image de cet objet, et en pensant je vois cette image comme terme de ma pensée. Telle est l'essence même de la pensée; toute *idée* est image de l'objet. Il en est encore ainsi, lorsque je pense à moi-même. Je pose alors mon image comme terme de ma pensée. Mon idée est ma propre image, par là même qu'elle est mon verbe.

Or, Dieu pense à Soi-même, sans avoir à quêter au dehors un objet pour occuper son intelligence. Donc son Verbe est sa propre Image. — Et quelle sorte d'image? — La pensée de Dieu est infiniment assimilante, donc poussant la similitude de l'image jusqu'à l'identité absolue. D'où il

(1) « Intellectus fit in actu per hoc quod res intellecta est in intellectu secundum suam similitudinem. Processio igitur quæ attenditur secundum rationem intellectus est secundum rationem similitudinis, et in tantum potest habere rationem generationis, quia omne generans generat simile sibi ». I, q. 27, a. 4.

faut conclure : l'Image de Dieu est substance comme Dieu est substance, vivante comme Dieu est vivant, conjointe à Dieu jusqu'à la singularité de nature; et tout cela parce qu'elle est le Verbe de Dieu. On a donc ici « l'origine d'un vivant, procédant d'un vivant conjoint, en unité de nature, en vertu même du mode de procession ». Donc enfin, la procession du Verbe est une parfaite génération : *eo Filius quo Verbum.*

Ainsi se trouve expliquée, autant que le comporte notre faiblesse, la génération éternellement mystérieuse du Verbe. Dieu, par cela même qu'il se pense Soi-même, se reproduit tout entier dans un Verbe intérieur, qui contient identiquement toutes les perfections de Dieu : être, vie, éternité, aséité, divinité. C'est un véritable Fils, consubstantiel à son Père; et tout est commun, tout est un entre le Père et le Fils, sauf que le Père est le Dieu pensant et que le Fils est comme le Dieu pensé, *quasi Deus intellectus* (1); ou, pour parler plus exactement, sauf que le Père est le Dieu parlant intellectuellement et que le Fils est sa Parole intellectuelle.

§ 4. — Perfection de cette génération.

L'analyse de notre acte intellectuel nous a conduit, par voie de comparaison et d'analogie, à concevoir de quelque façon le mystère de la Filiation (2). La rai-

(1) « Est igitur in Deo intelligente seipsum Verbum Dei quasi Deus intellectus, sicut verbum lapidis in intellectu est lapis intellectus ». S. Thomas, *Cont. Gent.*, lib. IV, cap. 11, *Manifestum est enim...*

(2) Je fais encore observer comment les tournures de phrase employées par saint Thomas rappellent qu'il ne s'agit que d'une simple

son de contraste nous fournira de nouvelles lumières.

Entre l'intelligence divine et l'intelligence humaine, il y a, dit la Scolastique, cette opposition que la première est un « acte » et la seconde est une « puissance ». Or, une puissance n'entre en acte qu'en vertu d'un mouvement, et tout mouvement est un acte imparfait. De là, un premier contraste entre la pensée divine et la pensée humaine. Arrêtons-nous à l'étudier.

Saint Thomas, analysant le jeu de notre pensée, a écrit :

« Il faut considérer que notre intelligence passe de l'état de puissance à l'état d'acte. Or, tout ce qui passe de la puissance à l'acte, parvient à l'acte incomplet qui est intermédiaire entre la puissance et l'acte, avant de parvenir à l'acte parfait » (1).

Saint Thomas applique ensuite ce principe à un sujet qui ne concerne pas l'étude actuelle. Mais le principe est général, et les diverses stades de notre mouvement intellectuel sont faciles à constater dans la conscience. S'agit-il de sciences d'observations? que de recherches, que de tâtonnements, que d'expérimentations pour parvenir à un résultat définitif! S'agit-il de sciences mathématiques ou de raisonnement? que de méditations et de *cogitations!* Réunir les éléments de la question, les comparer pour les joindre comme les pièces d'une charpente, chercher les notions qui manquent : travail de cogitation qui répond si bien au mot latin *coagitare*. Il y a déjà une pensée, une intellection, mais encore in-

---

analogie : « processio quæ *attenditur* secundum rationem intellectus... processio *per modum* verbi... *per modum* amoris ».

(1) S. Thomas, I, q. 85, a. 3.

complète, encore en marche vers la connaissance parfaite. A la fin, tout s'agence, tout s'emboîte, tout se tient et se soutient; le problème est résolu, l'opération mentale est parvenue à son terme, et la pensée, plus active que jamais, se repose dans la contemplation de la vérité parfaitement connue. Tel est le mouvement de l'intellection humaine. Et cela, sans exception aucune, suivant la sentence d'Aristote : l'intelligence se connaît comme elle connaît les autres choses, *intellectus intelligit seipsum sicut et alia* (1). D'où saint Thomas conclut que, s'il ne s'agit pas simplement de la conscience immédiate de notre propre existence, mais bien d'une connaissance scientifique de notre âme, soit à l'égard de sa nature, soit à l'égard de ses propriétés « il faut une diligente et subtile recherche. Aussi beaucoup ignorent la nature de l'âme, et beaucoup ont erré à cet égard » (2).

Soyez bien attentif à distinguer entre cette opération *mobile* de la pensée qui cherche à connaître et connaît en cherchant, et cette contemplation *immobile* de la pensée qui jouit de la vérité connue. Il y a eu d'abord comme une modification lente et progressive de l'intelligence à mesure qu'elle adhérait à l'objet pensé; il y a maintenant, pour parler la langue scolastique, une « information » complète et stable de l'intelligence qui, toute pénétrée du vrai, le contemple en repos. Saint Thomas distingue nettement ces deux états d'acte imparfait et d'acte parfait, en corrigeant une expression échappée à saint Anselme.

---

(1) S. Thomas, I, q. 87, a. 1.
(2) *Ibid.*

« La cogitation, dit-il, consiste proprement dans la recherche de la vérité et ne se rencontre pas en Dieu. Lorsque l'intelligence est parvenue à la forme de la vérité, elle n'a plus de cogitation, mais elle contemple parfaitement la vérité. Saint Anselme, parlant de cogitation en Dieu, emploie un mot impropre pour exprimer la contemplation » (1).

Certes, saint Anselme l'entendait bien ainsi. Car personne, mieux que lui, n'a montré comment la substance divine est son intelligence elle-même, comment cette intelligence est identiquement son acte, comment en Dieu connaître et être connu sont choses absolument identiques. Dans l'Acte pur, tout est acte parfait, acte rendu à son terme, sans marche, sans progrès, sans accroissement. Dieu est essentiellement la pensée substantielle de Soi-même. Pour Dieu, se connaître c'est être.

Par là, nous comprenons mieux la perfection de la Nativité divine. Rien qui rappelle le labeur de la gestation et les efforts de la parturition. Du premier coup, le Père donne naissance à un Fils parfait, et, dans ce Fils coéternel, contemple sa consubstantielle Image.

§ 5. — De la paternité divine.

Dieu contemple son Image, mais prenez garde de confondre cette contemplation avec nos méditations. Dieu se contemple, non pour se connaître, mais parce qu'il se connaît. N'oublions pas, en effet, que l'intelligence divine est un acte pur, tandis que l'intelligence humaine est

(1) S. Thomas, I, q. 34, a. 1, ad 2^{um}.

une puissance ; c'est là une différence que nous ne devons point nous lasser de méditer encore.

S'il est quelque principe général en métaphysique, c'est incontestablement le suivant : une puissance n'entre en acte qu'en vertu d'une motion subie. Or, toute intelligence créée est une puissance. Donc elle est passive avant que d'être active, au moins par antériorité logique. En effet, sans entrer dans la théorie péripatéticienne de l'intellect « possible » et de l'intellect « agent », on ne peut cependant disconvenir que notre intelligence ne puise la vérité dans les réalités objectives, et que par conséquent, elle n'ait à subir l'influence de l'objet. Elle reçoit une certaine « impression » provenant de l'objet, ce que les scolastiques nommaient *species impressa*. A la suite de cette « passion » qui la met en acte, elle conçoit activement et enfante l'idée, c'est-à-dire, l'image de l'objet, ce que les scolastiques nommaient : *verbum expressum*.

Encore une fois, pour toute pensée humaine, il y a d'abord une « passion » qui met l'intelligence en acte, puis une « action » immanente qui se termine à l'idée formelle. Cette règle est générale, sans qu'il y ait exception pour le cas où l'on réfléchit sur soi-même. Afin de connaître la nature et les propriétés de ma propre intelligence, il faut que je place en face de moi l'acte de cette intelligence comme un objet que j'observe. L'intelligence pense à elle-même comme elle pense aux autres choses, *intellectus intelligit seipsum sicut et alia*. La science psychologique exige les mêmes recherches et procède par les mêmes méthodes que toutes les autres sciences, c'est-à-dire, par l'observation d'un objet.

Ainsi, l'objet est une sorte de moteur qui met en acte et détermine la puissance intellectuelle. Et voilà pourquoi l'idée conçue est l'image, non de l'intelligence connaissante, mais de l'objet connu. Or, ce caractère rappelle le rôle maternel dans les naissances humaines. Elle aussi, passive avant que d'être active, la mère conçoit et enfante un fruit qui est principalement, non à son image, mais à celle du père. C'est donc par un juste instinct que le langage commun compare notre pensée à une « conception » plutôt qu'à une « génération ». Nous concevons la vérité, nous ne l'engendrons pas.

Tout autre est l'acte intellectuel de Dieu. Dans l'intelligence divine, il n'y a rien qui rappelle un rôle passif. Cette intelligence est par elle-même en acte, sans avoir à attendre une influence objective; elle est essentiellement en acte, avant toute motion, toute impression, toute détermination. Nous ne devons pas nous imaginer que Dieu, pour penser à soi-même, soit obligé de se poser devant son intelligence comme un objet à considérer. Pour se connaître parfaitement, le Principe n'a pas à se regarder.

Mais ne nous contentons pas de dire que l'intelligence divine est essentiellement « en acte ». Affirmons qu'elle est « l'Acte » même. Or, acte et puissance sont les deux extrêmes; d'où résulte que tous les rapports sont renversés, lorsqu'on part de l'acte ou de la puissance. Il en est ainsi du rapport de l'intelligence à la vérité, et saint Thomas nous enseigne ce renversement, dans un passage tout rempli d'enseignements.

« Il y a, dit-il, vérité dans notre intelligence, lorsqu'elle est conforme à son principe, c'est-à-dire, aux choses dont elle reçoit la connaissance. Mais la vérité est dans les choses,

lorsqu'elles sont conformes à leur principe, savoir, à l'intelligence divine. Cependant, à proprement parler, on ne doit point rapporter à un principe la vérité divine; à moins peut-être que, par appropriation, on n'appelle Vérité le Fils qui a un principe » (1).

Ce bel enseignement revient à dire que notre intelligence, étant « puissance », *reçoit* la connaissance pour concevoir la vérité, tandis que l'Intelligence divine, étant « Acte », *pose* la vérité comme le terme de sa connaissance. L'Acte divin est donc la suprême origine de toute vérité. Des vérités créées, il est l'origine par voie de causalité; car « la science divine est la cause des choses » (2). Quant à la Vérité même, l'Acte divin, sans en être cause, en est le principe. Dieu ne la reçoit pas, il la pose comme le terme de cet Acte qui est son Être. Il ne la conçoit pas, il l'engendre. Par là-même que Dieu pense, il est Père, uniquement Père; et la Vérité est son Fils, par là-même qu'elle est son Verbe : *eo Filius quo Verbum.*

Saint Thomas résume ces hautes considérations dans le passage suivant, tiré d'un des plus beaux chapitres qui soient sortis de sa plume :

« La génération charnelle des animaux exige une vertu active et une vertu passive : vertu active qui caractérise le père, vertu passive qui caractérise la mère. Parmi les choses exigées pour la génération d'un fils, les unes conviennent au père, et d'autres conviennent à la mère. En effet, donner la nature spécifique est le rôle du père; concevoir et enfanter est le rôle de la mère, principe passif qui reçoit. Or, la procession du Verbe est définie comme l'acte par lequel Dieu se pense lui-

(1) S. Thomas, I, q. 16, a. 5, ad. 2[um].
(2) *Id.*, I, q. 14, a. 8.

même. Cette pensée ne provient d'aucune vertu passive, mais d'une sorte de vertu active, puisque l'intelligence divine n'est pas en puissance, mais en acte seulement. Donc, dans la génération du Verbe de Dieu, aucune maternité; tout procède de la paternité. Voilà pourquoi, tous les rôles qui sont distribués entre le père et la mère dans une génération charnelle, sont attribués par les saintes écritures au Père seul pour la génération du Verbe. C'est ainsi qu'elles disent du Père, qu'il donne la vie au Fils, qu'il le conçoit et qu'il l'enfante » (1).

---

(1) S. Thomas, *Contr. gent.*, lib. IV, c. 11, « *Attendendum autem...* »

CHAPITRE IV.

SECONDE PROCESSION.

§ 1. — Obscurité de cette procession.

Saint Augustin confesse qu'il est plus difficile de faire la théorie de la procession du Saint-Esprit que celle de la génération du Verbe. Nous savons, dit-il, qu'il est Dieu, qu'il n'est ni le Père ni le Fils, que ses noms propres son le Saint-Esprit et le Don : voilà tout (1). De cette ignorance provient, comme l'observe saint Thomas, que le mode, suivant lequel procède le Saint-Esprit, n'a pas de nom propre, et qu'on lui conserve le nom commun de procession (2). C'est ainsi, dit-il encore, que le nom même de Saint-Esprit convient aux deux autres personnes,

(1) « De Spiritu sancto autem nondum tam copiose ac diligenter disputatum est a doctis et magnis divinarum scripturarum tractatoribus, ut intelligi facile possit et ejus proprium, quo proprio fit ut eum neque Filium neque Patrem dicere possimus sed tantum Spiritum sanctum; nisi quod eum Donum Dei esse prædicant, ut Deum credamus non seipso inferius donum dare ». — *Libr. de Fide et Symbolo*, cap. 9, § 19.

(2) S. Thomas, I. q. 27, a. 4, ad. 3^{um}.

puisque chacune est sainte, et chacune est esprit (1).

D'où viennent ces obscurités de la révélation?

S'il est permis de scruter en tremblant de tels mystères, on peut répondre peut-être que Dieu, préparant l'Incarnation, nous a créés plus spécialement à l'image de son Fils, et que nous retrouvons plus facilement en nous les caractères de notre Prototype. Peut-être aussi, est-il permis d'appliquer le principe de l'Aréopagite enseignant que les ténèbres divines sont les plus divines des lumières, et peut-on croire que l'obscurité de la révélation touchant le Saint-Esprit nous fournit une profonde notion de cette divine personne. Puisque le Fils est la Figure du Père, il devait être tiré en portrait par un dessin net, précis et vigoureux. Celui qui n'est ni la figure ni l'image, mais le Souffle d'Amour, ne devait être représenté que par une estompe sans linéaments accentués.

Nous devrions donc, ce semble, nous contenter de confesser ce mystère adorable, sans entreprendre son analyse. Mais l'Esprit de science nous invite à la science, et il a guidé Lui-même les docteurs de l'Église dans leurs efforts pour le mieux connaître.

§ 2. — Pourquoi on la rapporte à l'amour.

En vertu de la simplicité divine, toutes les perfections infinies s'identifient avec l'Être même. En Dieu, l'acte de connaître et l'acte de vouloir sont une seule et unique réalité. Cependant, il y a lieu de distinguer ces deux actes, et par suite, de distinguer les deux facultés correspon-

(1) S. Thomas, I, q. 36, a. 1.

dantes; car on ne peut point dire que Dieu veut par son intelligence et connaît par sa volonté. Il y a donc, entre l'intelligence et la volonté divine, une distinction que les théologiens nomment *virtuelle*, c'est-à-dire, fondée en raison.

C'est par cette distinction « virtuelle » que saint Augustin et ses disciples se sont insinués, si je puis parler ainsi, pour parvenir au mystère de la distinction « réelle » qui oppose les personnalités divines. La révélation elle-même leur signalait cette voie. Car le nom de « Verbe », en rattachant clairement la génération du Fils à un acte d'intelligence, semble conduire à rapporter à un acte de volonté la seconde procession. D'ailleurs, l'Écriture nous y invite par les noms qu'elle donne au Saint-Esprit, et qui tous respirent l'amour. Il est le « Consolateur », il est le « Don »; son symbole est le « feu », et le nom d'« Esprit » lui convient, dit saint Thomas, parce que « l'amour est un souffle qui soulève et emporte la volonté de l'aimant dans l'aimé » (1).

Voilà pourquoi le docteur angélique considère la seconde procession comme un acte d'amour, et pourquoi il revendique le nom d'Amour comme un nom propre du Saint-Esprit (2). Mais s'il en est ainsi, nous devons re-

---

(1) « Nomen *spiritus* in rebus corporeis impulsionem quamdam et motionem significare videtur; nam flatum et ventum *spiritum* nominamus. Est autem proprium amoris quod moveat et impellat voluntatem amantis in amatum; sanctitas vero illis rebus attribuitur quæ in Deum ordinantur. Quia igitur persona divina procedit per modum amoris quo Deus amatur, convenienter Spiritus Sanctus nominatur ». I, q. 36, a. 1.

(2) S. Thomas, I, q. 37, a. 1.

trouver dans l'acte d'amour les deux caractères d'une procession divine, savoir : l'immanence absolue, et la distinction entre le principe et le terme. Dans cette recherche, suivons saint Thomas.

§ 3. — Immanence de l'amour.

Dans l'acte de penser l'immanence se constate facilement, parce que cet acte se complète en lui-même et s'arrête au concept mental comme dans un terme où il se repose. Mais l'acte d'amour tend au dehors vers un objet qui attire, et il ne se complète que par l'union de l'aimant à l'objet aimé. L'amour sort, dit saint Thomas, *ut actio quædam ab amante transiens in amatum* (1).

Vous direz peut-être que, lorsqu'on s'aime soi-même, l'objet se confond avec le sujet, l'aimé avec l'aimant, et que, par conséquent, l'amour reste immanent. Mais je vous ferai remarquer que ce n'est là qu'une immanence matérielle, si je puis parler ainsi. Elle ne résulte pas de l'essence formelle de l'opération, comme il en est pour la pensée. Celle-ci est un acte totalement immanent, que l'objet pensé soit étranger ou intime au sujet pensant. Quant à l'opération d'aimer, de sa nature elle s'élance au dehors, et elle ne reste dans le sujet aimant que si elle y rencontre déjà l'objet aimé.

Ce n'est donc point par l'identité de l'objet au sujet, que saint Thomas explique l'immanence de l'amour. Lorsqu'on aime quelque chose, enseigne-t-il, il se produit dans l'âme un état qui est comme l'impression de la

(1) S. Thomas, I, q. 37, a. 1, object. 2ª.

chose aimée dans le sujet aimant : impression de chaleur, d'ardeur, qui peut exister dans l'âme, quand même la chose aimée est éloignée en réalité, pourvu qu'elle soit présente dans le concept : ardeur qui est désir poussant vers l'objet absent, chaleur qui est jouissance se reposant dans l'objet réellement présent.

Écoutons saint Thomas lui-même :

« Du fait même, dit ce docteur, que l'on pense à quelque chose, il provient dans le sujet pensant une certaine conception de la chose pensée, conception qu'on appelle verbe. De même, lorsqu'on aime quelque chose, il se produit dans la faculté affective une certaine impression, pour ainsi parler, de la chose aimée, qui permet de dire que l'aimé est dans l'aimant, comme le pensé dans le pensant. Aussi, lorsque quelqu'un se pense soi-même et s'aime soi-même, il demeure en soi-même non seulement par l'identité du sujet et de l'objet, mais encore en tant que le pensé est dans le pensant, et l'aimé dans l'aimant » (1).

Voilà pour expliquer l'immanence de l'amour. En même temps, nous comprenons que le Saint-Esprit n'est pas, proprement, l'objet de l'amour divin; il n'est pas le Dieu qu'aime le Dieu aimant. Il est formellement l'Amour de Dieu aimant pour Dieu aimé.

§ 4. — Distinction entre l'amour et son principe.

Reste à expliquer la distinction entre le principe et le terme de l'amour. Pour cela, remarquez que cette ardeur de l'âme n'est point une chaleur reçue du dehors,

(1) S. Thomas, I, q. 37, a. 1.

mais une chaleur procédant du dedans. Cette tension vers l'objet n'est point un état subi passivement, mais l'épanouissement d'une vertu intime. Ce n'est pas, à proprement parler, une impression produite par une forme extérieure qui advient, mais bien plutôt la vive expression d'une activité intérieure. Il en est, oserai-je dire, comme de la rougeur qui empourpre subitement la face d'une vierge; ce n'est pas la pudeur même, c'en est la fleur.

Il y a donc lieu de distinguer dans l'acte d'aimer entre son principe et son terme. Le principe est une puissance native qui agit sur le cœur, pour l'échauffer, le gonfler, l'épanouir, le fleurir. Le terme, c'est la chaleur, la tension, l'épanouissement, la floraison, la joie dilatée, qu'on appelle l'Amour (1).

§ 5. — Comment le Saint-Esprit procède de Dieu.

Appliquons cette analyse psychologique à la volonté divine.

Dieu se connaît et Dieu s'aime. Il s'aime, et son amour jaillit du fond même de son Être. Mais il s'aime en se connaissant, et son amour jaillit aussi de cette connaissance. C'est donc un seul et unique amour, qui procède de toute la vie divine comme un épanouissement terminal, et la foi nous apprend que ce terme est une personne. Ce n'est point par le Saint-Esprit que Dieu s'aime. Mais, par là même que Dieu s'aime, il respire l'Amour, comme un arbre, par là même qu'il fleurit, se couvre de fleurs.

---

(1) S. Thomas, I, q. 37, a. 2, per totum.

Au point de vue de cette procession, dit saint Thomas, « aimer n'est pas autre chose qu'émettre un souffle d'amour, comme dire est produire un verbe, comme fleurir est produire des fleurs » (1).

§ 6. — Procession « ab utroque ». — Démonstration dogmatique

Il est de foi, définie par le concile de Florence, que le Saint-Esprit procède éternellement du Père et du Fils « comme d'un seul principe et par une unique spiration ».

Lorsqu'il fut question de défendre ce dogme contre les Grecs, les docteurs Latins comprirent qu'ils devaient laisser de côté tout système discutable, et s'appuyer uniquement sur des principes théologiques admis de part et d'autre. Il est remarquable que, dans toute la *Question* de la *Somme,* consacrée par saint Thomas à cette discussion, ce docteur ne fasse qu'un appel passager à la théorie psychologique de saint Augustin. Conformément à l'exemple qui lui avait été donné par saint Anselme, il combat les Grecs au moyen de deux adages que les docteurs orientaux avaient proclamés de mille manières. Sous leur forme latine, ces adages sont les suivants : « In divinis omnia sunt unum ubi non obviat relationis oppositio, — in divinis non opponuntur nisi relationes originis ».

Ces deux sentences dogmatiques suffisent pour démontrer invinciblement que le Saint-Esprit procède à la fois du Père et du Fils par une unique procession. — Si le Saint-Esprit ne tirait pas du Fils son origine, il se confondrait avec lui : voilà pour démontrer la procession

(1) S. Thomas, I, q. 37, a. 2.

par le Fils. — La spiration active, ne s'oppose ni à la paternité ni à la filiation, donc la vertu spirative est identiquement la même dans le Père et le Fils : voilà pour démontrer que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils *par une seule et même procession.*

§ 7. — D'une certaine explication rationnelle.

Dans ces disputes contre les Grecs, on rencontre souvent une explication rationnelle que nous devons discuter avec attention, sous peine de nous méprendre sur sa portée et sa valeur.

Pour faire saisir comment le Père et le Fils sont un seul principe par rapport au Saint-Esprit, saint Augustin avait écrit :

« De même que le Père et le Fils sont un seul Dieu, et par rapport à la créature un seul créateur; de même, relativement au Saint-Esprit, ils sont un seul principe. Mais, à l'égard de la créature, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, sont un seul principe, comme ils sont un seul créateur et un seul seigneur » (1).

Lorsque les Grecs reprochèrent aux Latins d'admettre pour le Saint-Esprit deux principes, saint Anselme leur répondit en paraphrasant l'enseignement précédent.

« Nous ne croyons pas, dit-il, que le Saint-Esprit procède de ce qui rend « deux » le Père et le Fils, mais bien de ce qui les laisse « un ». Voilà pourquoi nous ne reconnaissons pas deux principes, mais un seul principe du Saint-Esprit. En effet, lorsque nous disons que Dieu est le principe de la créature, nous considérons le Père, le Fils, le Saint-Esprit, comme un

(1) S. Augustin, *de Trinitate*, lib. V, cap. 14.

unique principe, non comme trois principes. Aussi, nous disons un seul créateur et non pas trois créateurs, bien que le Père, le Fils et le Saint-Esprit soient trois; et la raison en est que le Père et le Fils et le Saint-Esprit sont créateur, par ce en quoi ils sont un, non par ce en quoi ils sont trois. Si donc, relativement à la créature, bien que le Père soit principe, que le Fils soit principe, que le Saint-Esprit soit principe, cependant ils ne sont pas trois principes, mais un seul principe; de même, relativement au Saint-Esprit, bien qu'il procède du Père et du Fils, il ne procède pas de deux principes mais d'un seul, comme il procède d'un seul Dieu qui est le Père et le Fils » (1).

Cette comparaison établie entre la procession du Saint-Esprit et la création des créatures a été souvent exploitée par les théologiens. Mais, si l'on croit y voir une raison déductive, et non pas simplement une comparaison, on peut être entraîné dans une funeste aberration. Pour mieux faire apprécier le danger, décrivons la voie fausse sur laquelle il est facile de s'engager.

Je pose d'abord une nature divine subsistante, c'est-à-dire, la nature d'un Dieu infiniment parfait, et je mets en ordre ses trois perfections d'intelligence, de volonté, et de puissance. Il y a une successivité logique; car l'on n'exécute que ce que l'on veut, et l'on ne veut que ce que l'on connaît. — Ceci posé, je considère d'abord Dieu pensant, et, grâce à la foi qui m'éclaire, j'opère une première distinction entre la faculté pensante et le terme de la pensée, ce qui me fournit une première procession divine. Cette distinction, ne portant que sur l'acte intellectuel, laisse la volonté parfaitement identique dans le Père et le Fils. — Pour obtenir la seconde proces-

(1) S. Anselme, *de Processione Spiritus*, cap. 18.

sion, je m'adresse à cette volonté, et je distingue de nouveau entre la faculté aimante et son terme d'amour. Et, puisque cet amour procède d'une volonté commune au Père et au Fils, je dois conclure que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, comme d'un seul et unique principe. — Les deux distinctions précédentes n'ont point rapport à la puissance créatrice. Celle-ci, demeurée indivise, se retrouve donc dans le Saint-Esprit, identiquement la même que dans le Père et le Fils. D'où il suit que la création, terme de cette puissance, provient à la fois du Père, du Fils et du Saint-Esprit, comme d'un seul et unique principe.

Cette déduction logique n'est-elle pas séduisante? Eh bien ! elle est fausse ; car elle contient ce qu'on appelle un *transitus de genere ad genus*. Saint Thomas signale cette déviation. La communauté de spiration active, dit-il, n'est pas du même ordre que la communauté de puissance créatrice; car « le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, en tant qu'ils sont deux personnes distinctes; mais la créature procède des trois personnes, en tant qu'elles sont une seule essence » (1). — Vous le voyez : la première communauté est d'ordre personnel, et la seconde est d'ordre naturel. Aussi, remarquez la rigueur de langage de notre grand docteur. Pour expliquer comment le Père et le Fils sont l'unique principe du Saint-Esprit, il ne fait point précisément appel à l'unité de volonté, mais à l'unité d'une vertu « personnelle » mystérieuse, qu'il désigne sous le nom de *virtus spirativa*. Laissons-le expliquer lui-même ce qu'il entend par cette expression.

---

(1) S. Thomas, I, q. 36, a. 4, ad. 7^{um}.

Il s'était posé l'objection suivante :

« Il semble que le Père et le Fils ne soient pas un seul principe du Saint-Esprit. En effet, le Saint-Esprit ne semble pas procéder du Père et du Fils, en tant qu'ils sont un en nature; car le Saint-Esprit procéderait de lui-même, puisqu'il est un en nature avec eux. D'ailleurs, il ne peut procéder du Père et du Fils, en tant qu'ils sont un par quelque propriété personnelle; car la même propriété personnelle ne peut être commune à deux suppôts. Donc le Saint-Esprit procède du Père et du Fils en tant qu'ils sont deux. Donc enfin, le Père et le Fils ne sont pas un seul principe du Saint-Esprit ».

Voici maintenant la réponse :

« A cette première objection il faut répondre que, si l'on considère la *vertu spirative,* le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, en tant qu'ils sont un en *vertu spirative,* cette vertu signifiant d'une certaine manière la nature avec une propriété personnelle. Il n'est pas contradictoire que la même propriété se retrouve dans deux suppôts dont la nature est une. Cependant si l'on considère les suppôts de la spiration, le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, en tant qu'ils sont deux, puisqu'il procède comme l'amour qui les unit tous les deux » (1).

Je conviens que cette réponse n'est pas sans quelque obscurité. Mais il doit en être ainsi, puisqu'elle concerne un mystère, et cette obscurité doit nous apprendre à nous défier des explications trop claires et trop simples. En résumé, retenons bien que le rapprochement entre la vertu spirative et la puissance créatrice ne s'élève pas au-dessus d'une pure comparaison. Si vous l'aimez mieux, c'est un argument *ad hominem* contre les Grecs. Vous

(1) S. Thomas, I, q. 36, a. 4, ad 1^{um}.

refusez, leur disait-on, d'admettre que deux personnes différentes puissent être le même principe d'une troisième. Cependant vous admettez bien sans mieux comprendre, que trois personnes différentes sont le même et unique principe créateur. Vous soumettez votre raison dans ce dernier cas; soumettez-la donc dans le premier (1).

§ 8. — Explication psychologique du « Filioque ».

Contre les hérétiques obstinés, on ne doit combattre que par des arguments dogmatiques. Mais, lorsqu'on s'adresse à des esprits soumis et fidèles, il est bon d'exposer toutes les harmonies du dogme. C'est ainsi que, dans sa magnifique synthèse de la théorie augustinienne, saint Thomas s'appuie sur la psychologie pour démontrer que la troisième personne procède des deux premières à la fois.

« Il a été expliqué, dit-il, d'une part, que le Fils procède par manière d'intelligence, et que pour cela il est Verbe; d'autre part, que le Saint-Esprit procède par manière de volonté, et que pour cela il est Amour. Or, il est nécessaire que l'amour procède du Verbe; car nous n'aimons quelque chose qu'autant que nous la percevons dans un concept mental. Il est donc manifeste que le Saint-Esprit procède du Fils » (2).

Cette raison a besoin d'être approfondie, sous peine de réduire le rôle du Verbe à une sorte de simple condition requise d'avance, tandis que la foi nous enseigne que le

---

(1) Cet argument a été longuement débattu au concile de Florence, à cause des subtiles attaques de Photius.

(2) S. Thomas, I, q. 36, a. 2. *Dictum enim est supra...*

Fils concourt activement, formellement, à la procession du Saint-Esprit. Engageons-nous donc dans une analyse d'où résultera, je l'espère, un accroissement de lumière.

Que la connaissance d'une chose soit requise pour qu'elle soit aimée, c'est là une vérité générale, formulée dans l'adage de bon sens : *nil volitum nisi præcognitum*. Mais vous pourriez me dire que la liaison entre le concept et l'amour ne semble pas réciproque. On conçoit d'avance tout ce que l'on aime ; mais on n'aime pas ensuite tout ce que l'on conçoit. Pensant à la fois à saint Pierre et à Néron, vous aimez le premier et vous haïssez le second. Pensant à un théorème de géométrie, vous n'avez pour lui ni haine ni amour.

J'en conviens avec vous. Mais cependant dans ce théorème qui vous est indifférent en soi, il y a quelque chose que vous ne pouvez vous empêcher d'aimer, et c'est la vérité connue. Vous aimez cette vérité et vous aimez la connaître. — Disons plus : votre joie principale est de la concevoir. Qu'un autre que vous conçoive mille autres vérités, peu vous importe. Vous aimez cette vérité, précisément parce que vous l'avez conçue. Votre concept n'est donc pas simplement une condition *sine qua non* de votre amour pour la vérité connue. Il concourt à votre joie, il en est cause véritablement. Voilà pourquoi saint Augustin a défini quelque part le verbe : « une connaissance avec amour », *verbum est cum amore notitia*. Les vices, dit-il, me déplaisent, mais il me plaît de les définir, et cette définition est un concept (1).

Aucun concept ne va donc sans quelque amour. Ajou-

(1) S. Augustin, *de Trinitate*, lib. IX, c. 10.

tons qu'on aime d'autant plus son concept, qu'on le tire davantage de soi-même. Au tranquille contentement d'avoir compris la démonstration d'un autre, comparez la joie d'avoir découvert un théorème nouveau. Au plaisir d'écouter un poète réciter ses vers, comparez l'enivrement qu'il éprouve à les redire. — Avouez-le donc sans fausse modestie : plus un concept est vôtre, plus il provient de vous, moins il contient d'emprunts à d'autres; plus aussi, ce concept vous inspire de la joie, plus vous l'aimez, lui et la vérité qu'il affirme.

Après ces constatations psychologiques, remontons de l'image créée au Prototype divin. Dieu a dit son concept, et dans ce Verbe il s'est dit tout entier. Dieu aime donc ce concept et tout ce qu'il contient; mais il l'aime surtout, parce qu'il l'a tiré tout entier de lui seul et du plus profond de son être. L'éternel Concept de Dieu concourt donc à l'Amour que Dieu se porte à soi-même. C'est ainsi, me semble-t-il, qu'il faut comprendre les paroles de saint Thomas : « Non aliquid amamus, nisi secundum quod conceptione mentis apprehendimus; unde et secundum hoc manifestum est quod Spiritus sanctus procedit a Filio ».

Cependant toutes les analogies créées restent bien au-dessous de la mystérieuse Réalité. Notre concept se fait aimer de nous; il concourt à notre acte d'amour; mais ce concept est incapable d'aimer lui-même. — O Verbe divin! Verbe substantiel! Verbe Dieu! non seulement vous vous faites aimer de votre Principe, mais vous l'aimez vous-même ; car en vous deux subsiste également la même et unique « vertu d'aimer », la commune « vertu spirative », d'où procède un seul et commun Amour.

CHAPITRE V.

CARACTÈRES PERSONNELS DES PROCESSIONS.

ARTICLE I.

PRÉLIMINAIRES.

§ 1. — Les caractères personnels apparaissent à l'origine de la théorie précédente.

La théorie, inaugurée par saint Augustin, cherche dans les opérations mentales certaines analogies avec les processions divines. Le problème consiste à distinguer, dans un même acte de l'âme, entre ce qui en est le principe et ce qui en est le terme.

Pour l'acte intellectuel, le terme est clairement fixé; c'est le verbe mental, l'idée, le concept formel. — Mais quel en est le principe? — Saint Augustin répond diversement à cette question, suivant les divers points de vue où l'entraîne sa recherche. Pour trouver le principe du concept il s'adresse, tantôt à la science renfermée dans l'âme, tantôt à la mémoire où réside ce trésor, tantôt à l'intelligence qui est la faculté de penser. Enfin, lorsque

sa théorie s'éclaircit, il oppose le Dieu pensant à son Concept, ou le Dieu parlant à sa Parole.

On peut montrer la marche logique qu'a suivie la méditation de saint Augustin, et le progrès de sa théorie. Si l'on part du concept formel pour remonter vers sa source, on rencontre d'abord la science de l'âme. Car, dit saint Thomas, « les concepts des conclusions procèdent des principes ; les concepts des quiddités postérieurement connues procèdent des quiddités antérieurement connues ; la conception actuelle procède de la connaissance habituelle » (1). C'est ainsi que, en analysant la pensée, on distingue son principe immédiat qui est la science ou connaissance habituelle, et son terme qui est cette connaissance explicitement formulée, c'est-à-dire, le concept.

Mais la science ou connaissance habituelle n'est qu'un état de l'intelligence, *habitus;* et, si un état peut être l'origine d'un mouvement, il ne saurait en être la cause. Pour rencontrer la vraie causalité, il faut remonter jusqu'à une vertu active, c'est-à-dire, jusqu'à une faculté ou une puissance vitale. Le principe de l'opération intellectuelle est, en effet, cette faculté qu'on appelle l'intelligence. C'est d'elle que jaillit la pensée et que, par conséquent, procède le terme de la pensée. Il y a donc progrès dans la théorie lorsque, franchissant la science, on passe jusqu'à la faculté elle-même, pour y trouver le principe dont le concept est le terme.

Il convient de passer plus loin. En effet, une faculté ne se tient pas par elle-même. Elle existe dans une nature substantielle, et elle découle de l'activité vitale de cette

(1) S. Thomas, *de Veritate,* q. 4, a. 2.

nature. Donc, en remontant le courant de l'opération intellectuelle, il faut poursuivre jusqu'à la nature substantielle. — Un dernier effort. La nature n'est qu'un *principium quo*, sorte d'instrument à la disposition de l'agent qui l'applique à l'opération. On devra donc pousser jusqu'à l'être subsistant pour rencontrer un *principium quod*. Au delà l'on ne peut plus remonter, car on a enfin atteint un principe qui ne dépend d'aucun autre.

On le voit : dans l'opération intellectuelle, l'élongation suprême entre le principe et le terme a lieu, lorsqu'on oppose le concept terminal de la pensée, non à la science dont ce concept dérive, non à la faculté dont cette science provient, non à la nature où s'enracine cette faculté, mais au sujet pensant considéré comme principe subsistant de tout ce qui passe en lui.

C'est la méthode même de saint Thomas. On observera que d'habitude, il oppose le concept, non à l'intelligence, mais au suppôt intelligent. Il oppose le verbe, non à la pensée, mais au suppôt disant. De même aussi, il oppose l'amour, non à la volonté, mais au suppôt voulant et aimant.

A vrai dire, lorsqu'il s'agit de l'homme, cette réduction est successive, et nécessairement partielle et incomplète. Car il y a chez nous quelque différence entre notre substance et ses facultés, entre nos facultés et leurs opérations; par suite, il y a concours de diverses influences dans la procession de notre concept. Saint Thomas a réuni tous ces éléments dans une phrase admirable d'exactitude (1). *Quicumque intelligit :* voilà le principe

(1) Saint Thomas, I, q. 27. a. 1.

premier, l'agent subsistant, — *ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum quod est conceptio rei intellectæ :* voilà le concept formel, — *ex vi intellectiva proveniens :* voilà la faculté intellectuelle, — *et ex ejus notitia procedens :* voilà la connaissance mentale, principe immédiat du concept.

En Dieu, il n'en est plus de même. Sa pensée, son intelligence, sa nature, sont identiquement Dieu subsistant. La réduction est totale et nécessaire. Il n'y a aucun intermédiaire réel entre l'agent et le terme d'une procession divine, et, puisque la foi nous apprend qu'il y a deux processions, nous devons opposer immédiatement le Principe subsistant aux Termes subsistants.

J'ai dit que c'est le point de vue auquel s'est placé saint Thomas. Au point de départ de sa théorie, on rencontre un Dieu unique, subsistant, possédant une nature spirituelle, Dieu parfait, et présentant tous les caractères d'un Dieu « personnel », d'une Personne-Dieu. Pour étudier la nature de ce Dieu, notre docteur applique, par voie d'analogie, les analyses qu'on a déduites des observations psychologiques. De cette façon, il obtient des distinctions entre le terme et le principe de l'acte d'intelligence, entre le terme et le principe de l'acte de volonté. Puis, rejetant l'échafaudage désormais inutile, et s'appuyant sur la foi, il proclame la distinction entre Dieu parlant et sa Parole, entre Dieu aimant et son Amour.

Mais, dites-moi, qu'est-ce donc que ce Dieu qui se distingue de sa propre Parole et de son propre Amour, comme le Principe subsistant qui s'oppose à ses Termes subsistants? A coup sûr, c'est Dieu le Père; c'est la première personne de la sainte Trinité. Vous le voyez : toute

cette théorie part de Dieu le Père. On dit « Dieu » tout court; mais effectivement, *exercite*, comme parlent les scolastiques, on restreint le mot « Dieu » à signifier Dieu le Père.

J'admire cette donnée latente, si conforme au langage de la vénérable antiquité. Car, pendant les premiers siècles de l'Église, le mot « Dieu », prononcé seul, signifiait plus spécialement Dieu le Père, Source de la divinité, comme s'exprime saint Damascène (1).

§ 2. — Ces caractères s'obscurcissent dans le développement de la théorie.

Jusqu'ici la théorie est claire. Si le mystère reste incompréhensible, la comparaison qu'on en donne est facile à comprendre. Mais voici où les explications deviennent troubles.

En Dieu, la nature et les facultés d'intelligence et de volonté sont communes aux trois personnes par voie d'unité très simple et d'identité absolue. Il en résulte que toutes ces analyses, qui distinguent le principe et le terme des opérations mentales, viennent s'aheurter à la même difficulté. Tout ce qu'on distingue dans la nature appartient à la nature, et par conséquent, se rencontre indistinctement dans chacune des trois personnes, bien loin de pouvoir les distinguer l'une de l'autre.

Vous avez distingué entre le principe pensant et le terme de la pensée : je le veux bien. Mais le concept termine *naturellement* l'acte de la pensée; on ne pense pas

(1) S. Damascène, *de la foi orthod.*, liv. I, c. 12. — M. **94**, col. 848.

sans avoir un concept; le concept est aussi bien chose de *nature* que la pensée qu'il termine ou que la faculté dont il procède. De quel droit faites-vous donc passer, de l'ordre naturel à l'ordre personnel, le concept qui termine la pensée divine? Comment expliquez-vous que les trois personnes pensent, et qu'une seule engendre un verbe? Saint Anselme, on le sait, s'est arrêté devant cette difficulté, et l'a déclarée insoluble.

On rencontre la même obscurité au sujet de la procession du Saint-Esprit par voie d'amour. La même volonté divine est commune aux trois personnes. Les actes naturels de cette faculté sont indivisiblement et indistinctement les mêmes dans les trois personnes. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit aiment par un même vouloir. Comment se fait-il que l'amour, terme *naturel* de l'acte d'aimer, ne procède pas également des trois personnes?

On le voit : Toute la théorie augustinienne, si belle lorsqu'elle part d'un Dieu « personnel », menace de se dissoudre, lorsqu'elle analyse les actes d'une « nature » identique dans plusieurs personnes.

Sans doute, on lui rend sa consistance en la retrempant dans ses origines, c'est-à-dire, dans la notion d'un Dieu personnellement subsistant. A la formule ambiguë : « la pensée de Dieu se termine à un Verbe », on substitue la formule exacte : « la pensée de Dieu le Père se termine à un Verbe ». — C'est bien. Mais pour que ces corrections soient acceptables, il faut qu'elles laissent intactes les théories des processions par voie de concept et d'amour. Il faut qu'on puisse parcourir toute l'analyse des actes naturels de la pensée et du vouloir, en y maintenant le caractère personnel qu'on exprime après coup dans la conclusion.

En d'autres termes, il faut qu'on puisse apercevoir des actes « personnels » distincts, dans ces actes « naturels » identiques. — Est-ce possible? et comment peut-on y parvenir?

§ 3. — On peut les faire réapparaître.

Les théologiens classiques ne semblent pas avoir poussé leurs recherches dans cette direction. Saint Thomas, lorsqu'il veut affirmer le caractère personnel de la « vertu spirative », se contente de dire que cette vertu est, en quelque sorte, dans la nature avec une relation personnelle, « quæ quodammodo significat naturam cum proprietate » (1).

Cependant, j'ose dire que le Docteur Angélique nous a fourni certains enseignements qui, bien que dispersés dans sa *Somme*, peuvent éclaircir la question actuelle. Je me propose de les réunir ici, en essayant de les appliquer à la théorie des processions divines. Bien entendu, mon but n'est pas de pénétrer davantage un mystère qui sera toujours insondable, mais uniquement d'éclaircir les analogies qu'expose la théorie augustinienne. D'ailleurs, je me bornerai à proposer certaines conclusions qui me semblent se déduire des enseignements mêmes de saint Thomas, et j'en abandonne la critique au lecteur.

---

(1) S. Thomas, I, q. 36, a. 4, ad 1^{um}.

ARTICLE II.

PROCESSION DE PENSÉE.

---

§ 1. — De la conscience du Moi.

Saint Thomas, étudiant la connaissance que l'âme a d'elle-même, enseigne que notre intelligence se connaît par son acte, et cela de deux manières :

« D'une première manière, elle se connaît dans « le particulier », *particulariter*. Socrate ou Platon perçoit qu'il a une âme intelligente, par là même qu'il perçoit qu'il pense (1). — D'une autre manière, l'âme se connaît dans « l'universel », *in universali*, en tant que nous concluons de la nature de notre acte intellectuel à la nature de l'intelligence humaine..... Or, il y a une différence entre ces deux connaissances. Car, pour avoir la première connaissance de l'âme, il suffit de la présence même de l'âme, qui est le principe de l'acte par lequel l'âme se perçoit elle-même. C'est pour cela qu'on dit que l'âme se connaît par sa propre présence. Mais pour acquérir la seconde connaissance de l'âme, il ne suffit pas de sa présence, mais il faut une diligente et subtile enquête. Aussi beaucoup ignorent l'existence de l'âme, et beaucoup se sont trompés sur sa nature » (2).

---

(1) « Uno modo, *particulariter*, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam, ex hoc ipso quod percipit se intelligere ». — On retrouve ici le fameux : *cogito, ergo sum*.

(2) S. Thomas, I, q. 87, a. 1.

Saint Thomas nous apprend donc à distinguer deux connaissances différentes de l'homme par l'homme. — L'une est *universelle*, abstraite, scientifique, discursive. Par elle, on se connaît comme on connaît les autres choses mais elle ne s'obtient qu'à force d'études et de longues disquisitions. Suivant cette science, Platon peut connaître également et Socrate et Platon. — L'autre est *particulière,* concrète, immédiate. Suivant cette connaissance, Platon ne connaît que Platon, Socrate ne connaît que Socrate. — Développons cette distinction.

Lorsque nous méditons sur nous-mêmes, sur notre nature, nos facultés, nos vertus et nos vices, nous cherchons à nous contempler, comme nous contemplerions un autre. Pour me bien connaître, je dois me regarder. De là vient que la connaissance que j'ai de moi-même se perfectionne et se complète, à mesure que je poursuis cet examen. *Nosce teipsum;* tel est le travail de la vie, suivant les philosophes. De là vient aussi, qu'un autre peut me connaître mieux que je ne me connais, s'il m'a étudié mieux que je ne l'ai fait.

Mais il y a en moi quelque chose que je connais immédiatement, sans examen, sans méditation, sans avoir besoin de me regarder; une chose que personne autre que moi ne connaît comme moi, et de la même manière que moi, eût-on pénétré dans les moindres replis de ma nature; une chose que je connais toujours et dont la connaissance est en moi une énergique affirmation. — Qu'est-ce? direz-vous. — C'est le *Moi* dont j'ai conscience immédiate, certaine, adéquate. Je sais que je suis moi. Si confuse que soit la connaissance de ma nature, je sais sans examen que cette nature est à moi, que les facultés qui la

constituent sont mes facultés, que ses actes sont à moi et non pas à un autre. Quand j'affirme ma personnalité, cette affirmation sort de moi, sans que rien du dehors ne l'ait déposée en moi. C'est un verbe exprimé, *verbum expressum,* sans rien qui précède, sans cette impression préalable qu'on nomme *species impressa.*

Et quand je prononce : « moi », je m'oppose au non-moi. Un autre peut me ressembler à tel point qu'un observateur, ne voyant que les natures, nous confondra l'un avec l'autre. Cette confusion m'est impossible ; la conscience du moi affirme que je suis moi et non pas l'autre. Supposez deux jumeaux qui aient mêmes traits, même taille, même physionomie ; supposez-leur des tempéraments identiques, une sympathie telle qu'au même instant ils éprouvent les mêmes émotions, et conçoivent identiquement les mêmes pensées. Ce sera comme une même nature en deux personnes ; ils penseront à la fois à la même chose, ils voudront à la fois la même chose. Mais chacun distinguera clairement le « moi » et le « toi ».

Telle est la conscience du *moi* personnel. Tandis que la connaissance scientifique de ma nature est une connaissance vague, hésitante, erronée quelquefois, en tout cas réflexe et acquise ; la conscience du moi est une connaissance nette, précise, affirmative, spontanée et directe, *nam sufficit ipsa mentis præsentia.*

§ 2. — Cette conscience contient la conscience de la nature.

Pourtant, ne séparons pas complètement ces deux connaissances. Personne et nature, on le sait, sont une seule et même réalité, et ne se distinguent que virtuel-

lement. La personne possède, la nature est possédée, ou si vous le voulez, la personne est le contenant et la nature est le contenu. De cette identité réelle entre la nature et la personne, résulte l'inséparabilité de leurs concepts. On ne peut concevoir une personne vide de sa nature, ou une nature raisonnable non personnifiée. Cette simple remarque suffit pour démontrer que la conscience spontanée du « moi » contient une certaine conscience de la « nature ». En percevant spontanément le moi, je perçois ma nature; mais il y a, entre ces deux consciences fondues ensemble, la même distinction qu'entre la personne et la nature. La conscience du moi est immédiate; la conscience de ma nature est médiate et contenue dans la conscience du moi. Lorsque je dis : « moi », ma personne est dite *immédiatement*, et, comme *par l'intermédiaire du moi*, ma nature est dite. Ainsi en est-il d'un vase rempli de liquide; par là même qu'on porte le contenant, on porte le contenu.

§ 3. — De la conscience personnelle en Dieu.

Élevons maintenant vers l'invisible Mystère un regard d'adoration.

Les théologiens enseignent que le Fils procède de l'intelligence divine, en tant qu'elle est l'intelligence du Père. — Qu'est-ce à dire, sinon que l'acte intellectuel d'où procède le Verbe est un acte personnel? C'est donc formellement l'acte dans lequel le Principe suprême a conscience de sa propre personne; c'est l'acte dans lequel il dit : MOI. Or, en Dieu, la personne est identique avec

une propriété relative. Le Père est la Paternité (1). Donc le moi du principe, c'est MOI PÈRE. D'ailleurs avoir conscience qu'on est père, c'est avoir conscience qu'on a un fils. L'affirmation : MOI PÈRE appelle donc, pour s'y consommer, l'affirmation : TOI FILS, unissant ainsi le père et le fils, opposant le Moi et le Toi.

§ 4. — « Filius meus es tu ».

Pourquoi chercher par la raison à pénétrer la conscience du Père céleste, quand Dieu lui-même nous a révélé plusieurs fois, dans les Saints Livres, la formule même suivant laquelle l'affirmation sort de sa propre conscience? *Filius meus es tu; ego genui te.* Tu es mon Fils, je t'ai engendré. Telle est cette formule qu'on ne peut trop méditer.

Remarquez d'abord, qu'à l'encontre de nos consciences égoïstes toujours réfléchies sur le moi, la conscience personnelle du Père est tout entière tournée vers son Fils. Il semble qu'il n'ait conscience que d'une chose, c'est qu'il a un Fils. Bien plus, ce n'est pas à soi-même qu'il parle dans cet acte de conscience. Il ne dit pas : « Moi, je suis père; j'ai engendré un fils ». Il s'adresse à son Fils : « tu es mon fils, je t'ai engendré ». Voyez comme l'acte de sa conscience personnelle se rapporte à un autre, et comprenez l'adage théologique : *In divinis persona est ad alium.*

Enfin, dans la formule révélée, n'omettez point de

---

(1) « Proprietas in divinis est idem cum persona... paternitas est ipse pater ». S. Thomas, I, q. 40, a. 1, ad 1^um^.

considérer l'ordre même des mots. La conscience paternelle dit : « tu es mon Fils », avant de dire : « je t'ai engendré ». Mystérieuse conscience qui prononce TOI avant de prononcer MOI ! — Mais n'est-ce pas précisément là le caractère de la vraie paternité? Lorsque parmi les hommes, un père aimant retrouve tout à coup un fils longtemps absent, le premier cri qui sorte du plus profond de ses entrailles, le seul cri, c'est : Mon fils ! — Ainsi en est-il de vous, ô mon Dieu. Le seul cri que profère éternellement votre conscience de Père n'est pas « Moi Père », mais « Toi Fils ». Votre seul mot, votre seule parole, votre seul Verbe est : « Mon Fils » ! — Parole substantielle, Parole Dieu : *Deus erat Verbum*.

§ 5. — « Ego hodie genui te ».

La méditation précédente nous montre comment la conscience personnelle en Dieu sort de la personne du Père, pour se porter immédiatement sur la personne du Fils, et pour la constituer par cette relation qui oppose le Toi au Moi. Mais rappelons-nous que la conscience du moi *contient* la conscience de la nature qui est identique à ce moi. En l'homme, cette connaissance est vague et confuse ; en Dieu le Père, elle est adéquate et compréhensive. Donc, en affirmant sa propre personnalité, le Père affirme toute la nature divine. Et, puisque l'affirmation de la conscience paternelle se termine au seul mot : « Fils », ce mot *contient* par voie d'identité le Dieu unique, immuable, éternel. La divinité est *dite* tout entière, mais dite dans un mot, et comme par l'intermé-

diaire d'un mot dit immédiatement, *mediante Verbo* (1). C'est ainsi qu'il n'y a qu'une seule et unique divinité, communiquée d'une personne à une autre personne, de la personne disante à la personne parole. C'est ainsi que le Verbe procède en similitude de nature, comme il convient à une génération.

§ 6. — Retour sur la difficulté de saint Anselme.

Ce rôle personnel dans l'acte d'intelligence permet d'éclaircir la réponse de saint Thomas à la difficulté qui tourmentait saint Anselme. Si l'on s'en tient, comme celui-ci, à étudier la pensée en tant qu'elle est une opération de la nature, la distinction entre la faculté et le concept mental demeure dans l'ordre de la nature, et par conséquent, le verbe intellectuel semble une chose naturellement commune aux trois personnes. Comment donc le Verbe ne procède-t-il que du Père? — A cette question, nous pouvons maintenant répondre. En Dieu la pensée appartient à une conscience personnelle, dont le principe est une personne, et dont le terme est conséquemment une autre personne. La substance de cette pensée est unique et absolue ; car elle est la connaissance parfaite de toute la divinité. Mais cette pensée est contenue dans deux consciences personnelles distinctes. Dans le Père, cette pensée est : « toi engendré, moi engendrant ». Dans le Fils, cette même et unique pensée est : « toi en-

(1) « Dicere importat principaliter habitudinem ad verbum conceptum... sed mediante verbo importat habitudinem ad rem intellectam ». S. Thomas, I, q. 34, a. 1, ad 3^{um}.

gendrant, moi engendré ». C'est identiquement la même vérité; c'est même identiquement la même phrase, si ce n'est qu'il y a interversion du moi et du toi : *Nemo novit Filium nisi Pater; neque Patrem quis novit nisi Filius* (Matth. XI, 27).

Et pourquoi de ces deux consciences personnelles, une seule est-elle disante, une seule a-t-elle un Verbe? — Parce que la conscience du Fils n'est que l'écho de la conscience du Père. Toute connaissance, toute science, toute conscience part du Père et est reçue dans le Fils. La science est dans le Père une science enseignante, et dans le Fils un enseignement : *sicut docuit me Pater, hæc loquor* (Joan. VIII, 28). La parole dans le Fils n'est qu'une répétition de la parole du Père : *sicut dixit mihi Pater, sic loquor* (Joan. XII, 50). La conscience dans le Père consiste à connaître, la conscience dans le Fils consiste à reconnaître : *Sicut novit me Pater, et ego agnosco Patrem* (Joann. X, 15).

« Il est propre au Fils, dit saint Thomas, d'être pensant, de la même manière qu'il lui est propre d'être Dieu. Or, le Fils est Dieu engendré, non Dieu engendrant. Il pense donc, non comme produisant le Verbe, mais comme le Verbe procédant » (1).

---

(1) S. Thomas, I, q. 34, a. 2, ad 4^{um}.

ARTICLE III.

PROCESSION D'AMOUR.

§ 1. — « Vouloir » et « aimer ».

Je remarque, en commençant, qu'il y a lieu d'introduire entre les deux mots : « vouloir » et « aimer », une distinction semblable à celle que saint Thomas établit si subtilement entre les mots : « penser » et « dire ». On pense quelque chose; mais on le dit à quelqu'un, car on ne parle qu'à une personne. On veut quelque chose; mais par l'amour on la veut à quelqu'un, car « aimer, dit saint Thomas, n'est pas autre chose que vouloir un bien à quelqu'un » (1). Penser et vouloir sont des opérations de la « nature », et ne se rapportent formellement qu'à la nature considérée comme principe d'opération, *principium quo*. Dire et aimer s'adressent à une « personne », et, par conséquent partent d'une personne. Ce sont bien des opérations de la nature, mais en tant que celle-ci est personnifiée. Concluons que l'acte d'amour n'est pas seulement un acte de volonté inclinée vers le bien, mais qu'il est un acte procédant d'une personne qui aime, et que cette personne imprègne de son influence personnelle l'acte de sa nature voulante.

Cherchons quel est ce caractère personnel de l'amour.

---

(1) « Cum amare nihil aliud sit quam velle bonum alicui... » S. Thomas, I, q .20, a. 2.

§ 2. — Amour personnel de soi-même en l'homme.

Lorsque je considère ma propre nature, j'en approuve les qualités, j'en blâme les défauts. Mais plût au ciel que, dans ce jugement, je fusse aussi impartial que lorsqu'il s'agit d'un autre.

D'où résulte cette partialité pour ma propre nature? Elle vient de ce que, malgré l'aversion « naturelle » que m'inspire le mal, il est une chose que j'aime toujours et malgré tout, que j'aime sans réflexion ni exhortation, que j'aime directement et immédiatement. Ce quelque chose, c'est le « moi ». Aussitôt que j'ai pris conscience du moi, j'aime ce moi d'un amour personnel, direct, spontané.

Sans doute, cet amour s'étend de ma personne à ma nature, et je ne puis aimer l'une sans l'autre, puisque le moi est, au fond, identique à ma nature. Et cependant, dans l'amour que je porte à l'une de mes qualités, par exemple, à ma force physique, il y a deux aspects distincts. Ma nature voulante étant essentiellement inclinée vers tout bien, et chaque qualité utile étant un bien, je suis poussé par ma nature à admirer la force partout où je la rencontre. Mais, par la conscience que cette force est *mienne* et fait partie du moi, cette inclination *naturelle* revêt un caractère de complaisance *personnelle* que je n'éprouve point pour la force d'un autre.

§ 3. — Amour personnel en Dieu.

Appliquons cette considération à l'amour de Dieu pour lui-même.

L'acte essentiel, par lequel Dieu veut la nature et les perfections divines, est commun aux trois personnes. Mais, dans chacune, ce *vouloir* naturel revêt un caractère personnel, en tant qu'il est l'*amour* du moi. Or nous avons dit que la conscience du Père, au sujet de sa propre personnalité, est féconde et contient l'affirmation du Fils. L'amour personnel de complaisance, qui résulte d'une telle conscience, doit donc embrasser à la fois les deux termes de la Paternité. Par le fait que le Père s'aime, il aime son Fils. C'est une complaisance unique en elle-même, double dans ses termes, comme l'indique la composition même du mot : *complacere,* se plaire avec quelqu'un. La complaisance personnelle du Père pour soi-même n'est complète, que lorsqu'elle se repose dans le Fils : *in quo bene complacui.*

C'est ainsi que le Saint-Esprit procède du Père aimant sa propre personne et celle de son Fils. Le divin Esprit procède aussi du Fils. Car, puisque la personne du Fils est formellement et uniquement l'Image substantielle du Père, le Fils ne peut s'aimer personnellement qu'en s'aimant comme portrait, et il ne peut s'aimer comme portrait qu'en aimant son original. L'amour personnel du Fils s'étend donc au Père aussi bien qu'au Fils.

Le Père s'aime comme Père, et par cet amour il aime le Fils comme Fils. Le Fils s'aime comme Fils, et par cet amour il aime le Père comme Père. Nous ne rencontrons pas ici une simple identité de vouloir *naturel* et essentiel, mais bien une identité d'amour *personnel,* et de « vertu spirative ». Ainsi le Saint-Esprit est une personne, parce qu'il est le terme d'un acte personnel d'amour; il procède à la fois du Père et du Fils par une seule proces-

sion, parce que ces deux personnes s'aiment dans un même et identique amour personnel.

« Le Père s'aime, dit saint Anselme, le Fils s'aime; ils s'aiment l'un l'autre. Chacun d'eux pense à la fois à soi-même et à l'autre, se connaît soi-même et l'autre; et puisque c'est identiquement la même chose qui est aimée dans le Père et dans le Fils, il est nécessaire que ce soit dans un même amour, que chaque personne aime soi-même et l'autre personne » (1).

§ 4. — Réponse à une difficulté.

Dans ce texte de saint Anselme, il semble qu'il y ait encore une part trop formelle faite à la nature. L'amour serait le même dans le Père et le Fils, parce que la chose aimée serait identiquement la même, savoir, la nature divine. Mais l'identité d'objet suffit-elle pour que l'acte soit identiquement le même dans deux sujets? En outre, le Saint-Esprit aime essentiellement la nature divine; procède-t-il de lui-même? — Ne nous lassons pas de le redire : plus nous purifierons le concept de la personnalité de tout mélange qui concerne la nature, et plus nous nous formerons une idée juste des processions divines. Le Saint-Esprit procède d'un amour formellement personnel, d'un amour qui tombe directement sur les personnes, et qui n'atteint la nature divine que par l'identité réelle entre la nature et la personne.

Cette attention au caractère personnel de l'amour permet d'énerver, sinon de résoudre la difficulté précédente.

---

(1) S. Anselme, *Monologium*, cap. 51.

Sans doute, la volonté divine et, par conséquent, l'acte *naturel* de volonté sont identiquement les mêmes dans les trois personnes divines; d'où l'on conclut que le Saint-Esprit aime le Père et le Fils et soi-même et toutes choses, par un acte identique à l'acte dont il procède. Pourtant il ne procède pas de lui-même. — Et pourquoi cela? — Parce que, si le principe d'opération, *principium quo,* c'est-à-dire la faculté « voulante », est identiquement le même dans toute la Trinité, l'amour personnel revêt des caractères distincts dans les *principia quæ :* — dans le Père et le Fils, caractère d'amour qui s'élance d'un même principe ; — dans le Saint-Esprit, caractère d'amour qui se repose dans un terme.

« De même, dit saint Thomas, que le Fils pense, et que cependant il ne produit pas de verbe, car il pense comme un verbe procédant : de même, le Saint-Esprit aime d'un amour essentiel; cependant il ne *spire* pas l'amour, c'est-à-dire, il n'est pas le principe d'un amour personnel, parce que son amour essentiel a le caractère d'un amour qui procède, non d'un principe d'où procède l'amour, « quia sic diligit essentialiter, ut amor procedens non ut a quo procedit amor » (1).

§ 5. — De l'amour d'amitié dans l'homme.

Peut-on pénétrer plus avant dans cet impénétrable mystère? Je le soupçonne; car saint Thomas, tout en suivant saint Anselme, semble le corriger, en assignant les personnes pour objet à l'amour.

Nous avons vu que l'amour est un acte qui s'adresse

(1) S. Thomas, I, q. 37, a. 1, ad. 4^{um}.

d'une personne à une personne. Si la personne aimée est précisément la personne aimante, c'est l'amour du moi; si la personne aimée est une autre, c'est l'amour *d'amitié*, de désintéressement. Je n'entreprends pas ici de décider si l'homme est capable, par les propres forces de sa nature, d'aimer une autre personne d'un amour pur de tout retour sur soi-même; ou si l'amour du moi est, dans l'ordre des choses qui passent, le fondement de toutes les affections humaines. On a prétendu réduire à un instinct d'égoïsme tout amour; et malheureusement, on ne le peut que trop facilement pour les passions qui usurpent ce beau nom, bien qu'elles ne procèdent que de la chair. Mais, sans entrer dans le nœud de la question, il est certain que l'on rencontre parfois de ces nobles affections, si dévouées, si désintéressées, que la personne aimante n'a aucune conscience d'un calcul égoïste. Ce sont là des exemples, ou, du moins, des images de cet amour dont saint Denis a écrit : « L'amour est extatique; il sort de soi ».

§ 6. — De l'amour d'amitié en Dieu.

Je disais plus haut : Le Père s'aime comme Père, et par suite il aime son Fils. Cette formule est vraie, mais elle n'exprime pas, comme il convient, le caractère de l'amour divin. Il semblerait que dans le Père, le premier amour fut l'amour du « moi », et que l'amour du « toi » ne fut que consécutif; de telle sorte que le Père dît au Fils : Je t'aime, parce que je m'aime. — Ce n'est pas exact. Rappelons-nous que la personne divine se rapporte tout entière à une autre personne, suivant l'adage théologi-

que : *persona divina est relatio ad alterum*. Pures de tout égoïsme humain, les personnes divines se penchent l'une vers l'autre, se regardent l'une l'autre. En elles, l'amour personnel ne se rapporte donc pas au « moi », mais à « l'autre ». Cet amour, véritablement extatique, bondit de l'un vers l'autre comme vers son objet immédiat et direct, et il ne s'attache au « moi » que parce qu'il le retrouve dans « l'autre ».

C'est l'enseignement des anciens auteurs latins. Ils font procéder le Saint-Esprit, non de l'amour essentiel de Dieu pour sa propre nature, non de l'amour d'une personne pour soi-même, mais uniquement de l'amour mutuel de deux personnes l'une pour l'autre.

« Le Saint-Esprit, dit saint Augustin, est l'Amour dans lequel le Fils est aimé de son Père, et aime lui-même son Père » (1).

« Le Saint-Esprit, aurait dit saint Jérôme, n'est ni le Père ni le Fils, mais l'Amour que le Père porte au Fils et que le Fils porte au Père » (2).

Pierre Lombard (3), après avoir cité ces textes, en conclut que le nom de « charité » convient proprement au Saint-Esprit, et il confirme sa conclusion par cette parole de saint Augustin :

« Puisque la charité, par laquelle le Père aime le Fils et le Fils aime le Père, démontre l'ineffable communion de tous les deux, quoi de plus convenable que d'appeler proprement *charité* l'Esprit qui est commun à tous les deux ? » (4).

---

(1) S. Augustin, *de Trinitate*, lib. VI, c. 5.
(2) Pseudohieronym., *Commentar. in Psalm., XVII.*
(3) P. Lombard, *I. Sentent.*, distinct. 10.
(4) S. Augustin, *de Trinitate*, lib. XV, c. 19, § 37.

O mystère de générosité et de dévouement! Le Père s'oublie en quelque sorte pour aimer uniquement son Fils, et s'il s'aime, c'est parce qu'il se retrouve dans son Fils. Le Fils est tout entier à aimer son Père, et s'il s'aime, c'est parce qu'il est le Fils d'un tel Père. Mais en même temps, ô mystère d'union entre ces deux divines personnes! pour chacune, s'aimer c'est être aimée par l'autre; aimer et être aimée, c'est le même amour. Elles sont comme deux amis qui étendent les bras l'un vers l'autre, et ce mutuel embrassement est le lien qui les unit l'un à l'autre : embrassement unique, dans lequel l'aimant, en pressant l'ami contre soi-même, se presse contre son ami; embrassement dont la force vient également de l'un et de l'autre, et dont le nœud est commun à l'un et à l'autre.

« Le Saint-Esprit, dit saint Thomas, est le nœud du Père et du Fils, en tant qu'il est amour. En effet, c'est par une unique dilection que le Père aime soi et le Fils, et réciproquement. Il y a donc dans le Saint-Esprit, en tant qu'il est amour, tendance du Père vers le Fils et réciproquement, c'est-à-dire, tendance de l'aimant vers l'aimé. Or, par là même que le Père et le Fils s'aiment mutuellement, il faut que ce mutuel amour qui est le Saint-Esprit, procède de l'un et de l'autre. Donc, sous le rapport de l'origine, le Saint-Esprit n'est pas au milieu, mais la troisième personne de la Trinité; et cependant, sous le rapport de la tendance, il est au milieu comme le nœud de tous les deux, procédant de l'un et de l'autre » (1).

Mon Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit! me permettrez-vous une comparaison prise dans l'amour le plus tendre

---

(1) S. Thomas, I, q. 37, a. 1, ad 3^{um}.

parmi vos œuvres. Je me représente deux petits jumeaux jouant ensemble et s'embrassant sous les yeux de leur mère. A cet âge qui ignore encore l'égoïsme, l'amour jaillit tout droit de l'un vers l'autre, et je n'entends qu'un seul cri de joie partant à la fois des deux cœurs : « Je t'aime ». Et la mère, intime témoin, se conjouit dans cet écho : « ils s'aiment ».

Mon Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit! votre mystère est plus pur et plus beau. C'est un Père et un Fils qui se disent l'un à l'autre : « Je t'aime » ; et ce cri est d'autant plus unique que c'est du Père que le Fils tient la vertu de l'exhaler ; et cet Amour est tellement intime qu'il est son propre et seul témoin, tellement substantiel qu'il est une personne conjouissante!

ÉTUDE X.

THÉORIE DE RICHARD DE S. VICTOR.

ÉTUDE X.

THÉORIE DE RICHARD DE S. VICTOR.

CHAPITRE I.

CARACTÈRE DE RICHARD.

§ 1. — Sa nature mystique.

Deux jeunes écoliers, destinés l'un et l'autre à devenir célèbres, se rencontrèrent peut-être à l'hôtellerie de l'abbaye de Saint-Victor; mais ils y étaient attirés par des motifs aussi différents que leurs vocations. Pierre, apportant une recommandation de saint Bernard, venait simplement y demander aumône et protection pour courir la fortune des écoles. Richard s'enfermait dans ce cloître pour se consacrer à la prière et à la contemplation. Lorsque j'ai voulu faire connaître Pierre Lombard, j'ai détaché quelques phrases du prologue des *Sentences*. Pour faire apprécier Richard, rien de mieux que de résumer la préface de son traité sur *La Trinité*.

Nature ardente, il veut aimer son Dieu, et pour le mieux aimer il veut le plus connaître. Connaître Dieu, n'est-ce pas

la béatitude de la vie éternelle? Ici-bas, vie de foi; là haut, vie de connaissance. « Vita itaque ex fide et vita ex cognitione; ex fide vita interna, ex cognitione vita æterna ». La foi est le fondement et le commencement; la connaissance sera la perfection et la consommation. Il suffit ici-bas de la foi, de l'espérance et de la charité. Mais, si la charité est ardente, elle ne se borne pas à espérer la connaissance, elle y aspire déjà.

« Portons-nous donc vers ce qui est la perfection; cherchons à monter, par tous les degrés possibles, de la foi à la connaissance.... Secoue ta poussière, fille de Sion. Si nous sommes des fils de Sion, dressons la sublime échelle de la contemplation, prenons des ailes comme l'aigle, pour nous soulever au-dessus de la terre et nous diriger vers le ciel » (1).

Richard est donc un mystique, pensant surtout par le cœur. Mais il sait que la raison doit guider les élans de l'amour. Il exerce son intelligence sur le mystère; il médite, il raisonne, il argumente, il discute; et son ardeur est telle qu'il se persuade avoir démontré par syllogismes ce qu'il croit par une amoureuse foi.

§ 2. — Son érudition.

Réfugié loin de la foule, notre contemplatif a peu de goût pour les querelles d'écoles. Il ne prend aucune part à toutes les disputes qui agitent la montagne sur laquelle est bâti son monastère. Cependant il écoute les bruits qui lui viennent du dehors, pour y apprendre, s'il est

(1) Rich. de S. Victor, *de Trinitate*, prologus. — M. **196**, col. 889.

possible, quelque vérité nouvelle. Ne dispose-t-il pas d'ailleurs de trésors à sa portée ? — La bibliothèque de Saint-Victor devait être déjà riche en ouvrages latins, et elle se grossissait chaque jour des œuvres grecques que l'on commençait à connaître. Nous pouvons, sans témérité, en juger par la liste des auteurs que cite Abailard. Ce philosophe fameux aimait, en effet, à faire étalage d'érudition; car, dans tout siècle de renaissance littéraire, l'érudition attire la louange. Outre les philosophes, tels que Platon, Aristote, Philon, et bien d'autres, nous rencontrons dans cette liste la plupart des Pères grecs, connus alors dans les traductions de certaines œuvres, ou du moins, dans quelques fragments cités par d'autres auteurs : Athanase, Basile, Grégoire de Nazianze, Amphiloque, Épiphane, Éphrem, Didyme, Cyrille (1).

Il est vrai, la vieille école augustinienne n'assistait pas sans quelque humeur à l'invasion d'autorités jusque-là inconnues, et tenait pour suspects les auteurs dont les novateurs faisaient tapage. Mais ces récriminations nées de la routine étaient impuissantes à réprimer une curiosité légitime. Richard, esprit ouvert et indépendant, a connu les trésors rendus à la lumière ; j'en donnerai bientôt la preuve. C'est là, qu'employant les veilles qu'il pouvait soustraire à une administration assez difficile, il prenait une alimentation substantielle pour ses contemplations mystiques.

---

(1) Index auctorum qui in opp. Abælardi citantur. — M. **178**, col. 1879.

§ 3. — Originalité de ses écrits.

On s'attendrait, sans doute, à ce que cette érudition se manifestât par de nombreuses citations. Il n'en est rien. Richard ne nomme aucun auteur, pas même saint Augustin qui était pourtant le grand docteur de l'École. Cette réserve, qui contraste avec la méthode alors en faveur, s'explique encore par la nature mystique de Richard. Il ne prétend pas faire office de Maître, ou enseigner la science théologique à des écoliers. Il n'a donc pas à faire parade de savoir, ni à étayer ses raisonnements sur des témoignages autorisés. Il se propose uniquement, et pour lui-même et pour les autres, de nourrir la raison afin qu'elle ait plus de force dans la contemplation.

Or les contemplatifs connaissent bien cette loi suivant laquelle notre pensée est d'autant plus active, ardente, féconde en transports, qu'elle provient plus de nous-même et moins du dehors. Un autre mystique, saint Ignace, l'avait appris par l'expérience de Manrèse. De là cet avis si remarquable, qu'il donne au commencement de ses *Exercices :*

« Le méditant, dit-il, éprouve un goût plus vif et obtient un fruit plus grand, lorsqu'il découvre quelque pensée par son propre raisonnement ou par l'illumination divine, que si cette pensée lui venait de la longue explication d'un maître. Car ce n'est pas l'abondance de la science, mais le sentiment et le goût intérieur des choses qui, d'ordinaire, rassasie le désir de l'âme » (1).

---

(1) S. Ignace, *Exercices spirituels*, 2e annotation.

§ 4. — Son indépendance d'esprit.

Cette absence de citation laisse d'ailleurs à Richard une indépendance d'esprit dont il semble jaloux. Ne citant aucun nom, il lui est loisible de critiquer le sentiment d'un docteur respecté, ou de recueillir dans un auteur mal famé une pensée juste.

Je citerai ici un exemple de ce dernier cas. C'est au sujet des *appropriations* divines. Un certain Bernard qu'il ne faut pas confondre avec le grand abbé de Clairvaux, lui avait demandé pourquoi on attribue la puissance au Père, la sagesse au Fils, la bonté au Saint-Esprit. Richard répond :

« Si je ne dis que ce qui se trouve dans vos cahiers, on trouvera peut-être que c'est superflu. Si je dis quelque autre chose, peut-être on s'en moquera. Je devrais craindre ce ridicule, si je ne savais à qui je parle, à quelle oreille je confie ma pensée. Mais c'est à vous; et à vous je dis volontiers ce que je pense ».

Après cet exorde qui fait appel à la discrétion, Richard résume la théorie d'Abailard, presque identiquement dans les mêmes termes qui avaient donné lieu à une condamnation. Bien entendu, il ne cite pas le nom d'un auteur en si mauvaise réputation. Bien entendu encore, tout en adoptant sa théorie, il la corrige et lui enlève ce qui l'avait rendue condamnable. Pour cela, il lui suffit de remarquer que cette trinité de puissance, de sagesse et de bonté, qu'on observe dans la nature, n'est qu'une image de l'invisible Trinité, et que cette attribution ne pénètre

pas dans le sein du mystère (1). Plus loin, je rapporterai sur ce sujet un passage tiré du traité *De la Trinité*.

§ 5. — Il s'est inspiré des Pères Grecs.

Richard ne citant aucun docteur, on ne peut deviner à quelles sources il a puisé, sinon par des rapprochements de doctrine. Mais cette méthode conduit à admettre, comme je l'ai annoncé, que notre auteur a beaucoup étudié les Orientaux.

En effet, lorsqu'on lit avec attention son traité *De la Trinité,* on constate presque à chaque page l'influence grecque. Je n'en donne pas comme exemple la considération, qui revient si souvent chez les Grecs, et qui consiste à comparer la génération du Fils à la puissance et à la volonté du Père, car cet argument se retrouve sous la plume de saint Augustin lui-même, disputant contre l'arien Maximin (2).

Je ne m'arrête pas à certains textes : par exemple, à celui-ci, qui semble emprunté à saint Grégoire de Nazianze : « In Patre origo unitatis, in Filio inchoatio pluritatis, in Spiritu Sancto completio Trinitatis (3). Je n'insiste pas sur certains développements : par exemple, sur celui où, presque dans les mêmes termes que saint Basile, notre auteur compare les divines personnes deux à deux,

---

(1) Richard, *de Tribus appropriatis.* — M. **196**, col. 993.

(2) « Prorsus ad hunc articulum res colligitur, ut Deus Pater æqualem sibi gignere Filium aut non potuerit, aut noluerit. Si non potuit, infirmus; si noluit, invidus invenitur ». S. August., *cont. Maxim. arian.*, lib. 2, c. 7.

(3) Richard, *de Tribus appropriatis.* — M. col. 992.

pour signaler ce qu'elles ont de commun et de distinct.

Mais une preuve, à mon avis incontestable, de l'influence grecque, se tire de l'importance que Richard attache à la distinction entre la procession *immédiate* et la procession *médiate*. En effet, pour se convaincre que c'est bien là un emprunt fait aux Orientaux, il suffit de lire le chapitre que Petau a consacré à cette distinction. On constatera que toutes les autorités à l'appui sont grecques, que pas une n'est latine. Or, chose remarquable, pour faire comprendre ce que les Grecs entendent par *médiat* et *immédiat,* Petau ne trouve rien de mieux que de résumer la théorie du prieur de Saint-Victor (1). N'est-ce pas reconnaître que Richard s'est inspiré des Grecs?

§ 6. — Comment étudier cet auteur.

Le lecteur doit commencer à comprendre quel génie indépendant se présente à nos études. Richard de Saint-Victor est, dans toute l'acception du mot, un fondateur d'école. Sa réputation fut telle, qu'aussitôt après sa mort, son nom devint une autorité qu'on citait, soit pour l'attaque soit pour la défense, presque avec le même respect que les noms de Boèce, de saint Denis, et même de saint Augustin.

Toutes les idées de ce grand penseur sont accumulées dans son traité *De la Trinité,* si court à lire, si long à méditer. Elles s'y trouvent mélangées intimement entre elles, ainsi qu'il arrive pour ce qui sort d'un génie

(1) « Illa Patrum loca ex Richardo Victorino lucem et interpretationem accipient ». Petau, *de Trinitate*, lib. VII, cap. 11, § 5.

vraiment créateur; mais je regarde comme utile que nous les séparions en plusieurs classes, afin de pouvoir les considérer plus à loisir.

Je ferai donc trois parts dans cette *Étude*. Nous nous occuperons d'abord de ce qu'on peut appeler « les opinions théologiques » de Richard. Ce sont certaines propositions que notre auteur appuie surtout sur des raisons dogmatiques. A dire vrai, Richard n'est guère connu dans les cours classiques de théologie, que par la réfutation sommaire de ces propositions qui lui sont particulières.

Nous aurons ensuite à étudier son explication philosophique des processions divines. J'ai dit plus haut, que Richard était à la fois un mystique s'élançant par la voie d'amour, et un métaphysicien cherchant par la voie de raison. Il ne faut donc pas s'étonner que son système reflète les deux faces de son génie. Son explication se compose de deux théories parallèles. J'appellerai l'une « théorie métaphysique », parce qu'elle est fondée sur des principes de métaphysique. J'appellerai l'autre « théorie psychologique », parce qu'elle est établie sur une analyse très délicate de l'amour. Dans son œuvre, Richard semble mélanger ces deux théories, suivant les caprices de sa pensée. Mais je montrerai, qu'à la hauteur où notre philosophe se place, l'ordre existe, parce que les deux théories n'en font qu'une.

C'est ici, surtout, qu'il convient de rappeler au lecteur la nécessité de se livrer complètement à un Maître, lorsqu'on désire le comprendre véritablement. Nous avons entendu saint Thomas, nous parlant de l'insuffisance de toutes les théories rationnelles relatives au sujet des pro-

cessions divines, nous dire qu'elles sont des *voies* différentes entre lesquelles on peut choisir. Signalant celle qu'a frayée Richard, il la caractérise par cette phrase : « D'autres s'appuient sur ce qu'il ne peut y avoir jouissante possession d'aucun bien, lorsqu'on est sans compagnon » (1).

Si le Docteur Angélique a préféré la *voie* de saint Augustin, il nous autorise cependant à en suivre une autre. Faisons donc table rase dans notre esprit, pour oublier toute la belle théorie du docteur d'Hippone. Ne retenons que le dogme, savoir : « un Dieu en trois personnes, le Fils procédant du Père, le Saint-Esprit procédant de tous les deux ». Plus notre intelligence se dépouillera du système si bien exposé par saint Thomas, plus elle sera à même de comprendre le système proposé par le prieur de Saint-Victor. Ce n'est pas encore assez dire, et j'ajoute un dernier conseil. Sacrifions tout notre acquis, jusqu'à oublier les définitions les plus classiques. Un génie, aussi original que celui de Richard, crée sa propre terminologie et l'impose à ses lecteurs. Lui-même nous en avertit dans les termes suivants :

« C'est ainsi, dit-il, que suivant notre faible pouvoir, nous avons défini, décrit et classé la personne. Si quelqu'un, prenant les mots : « individu ou personne ou existence » dans un sens différent du nôtre, et argumentant suivant son acception et non suivant la nôtre, est conduit par son raisonnement à quelque conclusion malencontreuse, qu'il sache qu'il ne m'a pas atteint. Et s'il croit m'avoir réfuté, il se fait illusion, et ne sait pas de quoi il parle » (2).

---

(1) S. Thomas, I, q. 32, a. 1, object. 2.
(2) Richard, *de Trinitate*, lib. IV, c. 24.

CHAPITRE II.

OPINIONS THÉOLOGIQUES.

ARTICLE I.

THÉORIE DE LA PERSONNE.

§ 1. — Définition classique de la personne.

Boèce avait donné de la personne la définition suivante : *persona est rationalis naturæ individua substantia*. La Scolastique recueillit cette définition du Maître. Saint Anselme l'accepta, et il en conclut qu'on devait dire qu'en Dieu il y a une seule essence et trois personnes ou substances, pourvu qu'on prît ce dernier mot dans le sens de *substance première* (1).

Cependant cette définition prête à une objection que rappelle Richard : La Trinité est une substance indivi-

(1) « Potest ergo irreprehensibiliter illa summa et una Trinitas, sive trina unitas, dici una essentia et tres personæ sive tres substantiæ ». *Monologium*, cap. 78. — S. Thomas explique dans ce même sens la définition de Boèce. I, q. 29, a. 1 et 2.

duelle, et cependant elle n'est pas une personne (1). Aussi, de son temps, l'usage avait prévalu parmi les théologiens de remplacer, dans la définition de Boèce, le mot « substance » par le mot « subsistence » déjà employé par les Latins du V^e^ siècle. La formule, qui est encore en usage dans les traités de théologie, est la suivante : *persona est rationalis naturæ individua subsistentia.*

§ 2. — Richard l'attaque.

Mais Richard, esprit clair et positif, prend à parti cette dernière expression pour lui reprocher son obscurité. Je citerai tout ce passage, soit parce qu'on y voit l'indépendance de notre auteur, soit parce qu'on y trouve une leçon générale dont peuvent profiter les professeurs de théologie.

« Quelques-uns disent que les personnes sont des subsistences et que dans l'unique divinité il y a unique substance et trois subsistences. Ils le disent plutôt qu'ils ne le montrent. Car ils passent là-dessus sans explication, comme s'il était clair pour tous leurs lecteurs qu'il peut exister trois subsistences, là où il n'existe qu'une seule substance. Je ne discute pas leur opinion, je ne la blâme pas, je ne la déclare pas fausse. Mais je suis contraint d'avouer que cette doctrine ne suffit pas à ma simplicité. Si vous voulez satisfaire mes semblables, commencez par déterminer la signification et du mot « substance » et du mot « subsistence ». Cette détermination faite, poursuivez, et expliquez-moi comment il s'ensuit qu'il peut y avoir plus d'une subsistence là où il n'y a qu'une substance. Autrement, je vous

(1) Richard, *de Trinit.*, lib. IV, c. 21. — Confer. Petau, lib. IV, cap. 9, § 1.

le demande, à quoi bon m'expliquer l'inconnu par le plus inconnu? Le mot « personne » est dans la bouche de tous, même des paysans. Le mot : « subsistence » n'est pas compris par tous, même parmi les lettrés. Comment donc, je vous prie, d'une propriété qu'ignorent les simples, pourront-ils conclure qu'il y a trois subsistences et que, par suite, il peut y avoir trois personnes dans l'unité de substance? Encore une fois, est-ce satisfaire à un problème que le résoudre par un autre problème (1) »?

§ 3. — Il propose une nouvelle définition.

Richard, qui prétend s'adresser aux simples, part donc du mot « personne » consacré par l'Église, et se propose d'en expliquer le sens d'après la signification usuelle. A la vérité, sa discussion est bien subtile pour des simples ; mais enfin il parvient à cette nouvelle définition : *persona divina est naturæ divinæ incommunicabilis existentia* (2).

Les théologiens, en général, se contentent de dire que la différence n'est pas grande entre la formule de Richard et celle de Boèce. Ils ne voient guère là qu'une substitution du mot « existence » à celui de « substance », pour éviter de supposer en Dieu une sorte de *substratum*. Quant au mot « incommunicable », il est à peu près synonyme de « individuel ». Aussi bien, comme Petau le fait remarquer, Richard accepte cette dernière expression et ne tient qu'au mot « existence ». — « Nous pouvons peut-être, écrit-il, dire sans inconvénient que la personne

(1) Lib. IV, cap. 4.
(2) Ibid., cap. 22.

humaine est l'individuelle *substance* d'une nature raisonnable, et que la personne divine est l'individuelle *existence* d'une nature raisonnable » (1).

A se placer à ce point de vue, l'effort de Richard semble donc ne pas aboutir à un résultat bien nouveau. Saint Thomas signale en passant sa définition, sans la louer, sans la blâmer, et s'en tient à celle de Boèce (2).

§ 4. — Point de départ de cette définition.

Mais la tentative de Richard excite un tout autre intérêt, lorsqu'on étudie le procédé qu'il emploie pour parvenir à sa définition; car on ne peut s'empêcher d'y reconnaître une influence grecque. Il commence par montrer que le mot « substance » est relatif à la question : *Quid?* et le mot « personne » à la question *Quis?* « Nomine substantiæ non tam *quis* quam *quid* significatur; e converso autem, nomine personæ non tam *quid* quam *quis* designatur ». Or on répond à la question *Quid* par un nom général. Qu'est-ce ceci? un animal, un homme, un cheval. Au contraire, on répond à la question *Quis* par le nom propre et individuel. Qui est-ce? Mathieu, Barthélemy, le père ou le fils d'un tel (3).

---

(1) Lib. IV, c. 23. — Conf. Petau, lib. IV, cap. 9, § 1.

(2) S. Thomas, I, q. 29, a. 3, ad 4^{um}.

(3) Citons tout ce passage à cause de sa clarté et de sa netteté :

« Per *quid*, itaque, ut dictum est, inquiritur de proprietate communi; per *quis*, de proprietate singulari. Per *quid*, interrogamus ut certificemur de qualitate substantiæ; per *quis*, ut certificemur de proprietate personæ.

« Et notandum est quod ad interrogationem : quæ est persona ista? vel, quis est iste? solemus idem respondere et nomen proprium vel

Véritablement on croirait lire un simple résumé de la célèbre lettre de saint Basile *sur l'usie et l'hypostase*. Richard conclut subtilement que, puisque les deux questions *Quid* et *Quis* sont différentes, la réponse à l'une ne préjuge en rien la réponse à l'autre. De trois personnes, on ne peut conclure à trois substances, pas plus que d'une seule personne on ne peut conclure à une seule substance, témoin la nature complexe de l'homme.

§ 5. — Concept de la personne.

Ici encore Richard se range parmi les Grecs. Il conçoit la personne comme un contenant, un possédant, *habens;* et par opposition, il conçoit la nature, comme une chose contenue, possédée, *habita*.

A la question *Quid*, dit notre auteur, répond la nature, chose qui peut être commune à plusieurs. Mais on doit se demander comment la personne « possède » cette nature, comment elle l'a obtenue, « hoc ipsum quod est, unde habeat esse? an a semetipso, an aliunde? » C'est là une question qui répond au propre, à l'individu. — Autre est la considération sur l'être ou l'essence ; autre la considération sur la manière « d'obtenir » cette nature ; « illa circa rationem essentiæ, ista, ut ita dicam, circa modum *obtinentiæ* ». Richard s'excuse d'appliquer à la

---

æquipollens reddere. Ex his, ut arbitror, satis intelligi datur quod ad nomen substantiæ non tam aliquis quam aliquid subintelligitur. E contra vero ad nomen personæ, non tam aliquid quam aliquis designatur. Ad nomen autem personæ nunquam intelligitur nisi unus aliquis solus, ab omnibus aliis singulari proprietate discretus ». Rich., lib. IV, c. 7.

divinité l'expression « obtenir »; mais ce mot rend si bien sa pensée! Car, dit-il, « avoir » se distingue en avoir sans « obtenir », et avoir parce que l'on a « obtenu » (1).

Remarquez-vous combien notre auteur tient à ce concept de « possession », d' « avoir », connexe au concept formel de la personne? Pour beaucoup de nos théologiens, la personnalité est un mode qui *termine* la nature; pour Richard comme pour les Grecs, la personne est un être qui *possède* une nature.

§ 6. — Du mot « existentia ».

Ainsi donc, d'après Richard, deux notions concourent à caractériser une personne : — ce qu'elle « a », — d'où elle « a ». Or, ajoute-t-il, nous avons un mot qui embrasse ces deux questions. C'est le mot : *existentia*. Son radical *sistentia* signifie une réalité qui se tient par elle-même, c'est-à-dire, une réalité substantielle. La préfixe *ex* est uniquement relative à la manière d'*obtenir* ou d'avoir cette réalité. Le mot : « existence », pris, non dans un sens abstrait, mais à la Grecque, c'est-à-dire, dans un sens concret comme le mot « substance », conviendrait donc admirablement à la personne, puisqu'il embrasse les deux notions qui distinguent les personnes.

Les personnes créées, continue notre auteur, se distinguent entre elles par l'un et l'autre de ces caractères. Disons mieux : elles ont une origine commune, qui est la puissance divine, mais leurs natures sont individuelle-

(1) Lib. IV, cap. 11.

ment différentes. Au contraire, les personnes incréées n'ont qu'une seule et même nature possédée en commun, et ne se différencient que par le mode d'origine. Richard (1) insiste sur cette dernière vérité avec une énergie qui rappelle les Grecs. — Disons-le en passant : la théorie augustinienne, en tirant les processions divines des opérations mentales, semble entraîner inconsciemment à une distinction *qualitative* entre les personnes; car un verbe et un amour se distinguent moins par leur origine que par leur formalité absolue. Et pourtant, il faut tenir fermement au dogme de l'identité divine. « Telle est une personne, telle est l'autre, telle est la troisième ». La seule distinction provient du mode d'origine, du mode d'*obtenir*. « Nous savons des trois personnes divines, qu'elles ont un seul et même être, identiquement le même, sans différence aucune; mais que leur différence mutuelle provient uniquement du mode d'origine » (2).

Richard a donc bien envie de créer un mot nouveau :

« Si l'usage le permettait, dit-il, on pourrait avoir le mot *sistence* correspondant au verbe *sistere*, comme le mot *essence* correspond au verbe *esse*. Vous riez peut-être; mais j'aime mieux vous voir rire que me mal comprendre et tourner ma pensée en dérision. Si donc l'usage permettait de dire *sistence*, comme on dit *essence*, ce mot signifierait simplement la réalité .... Quant au mot : *existence*, il signifie cette même réalité avec une certaine propriété (3) ».

Et, ajoute-t-il, cette propriété n'est en Dieu qu'un mode d'origine.

---

(1) Lib. IV, cap. 15.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, cap. 19.

D'après Richard, on devrait donc conclure : en Dieu, une seule *sistence,* car une seule réalité absolue; et trois *existences,* car il y a trois *ex;* ou si l'on veut employer les mots usuels : une seule essence et trois existences.

« Unité suivant le mode d'être, pluralité suivant le mode d'exister. Unité d'essence, parce qu'il n'y a qu'un même et identique *esse*, pluralité de personnes, parce qu'il y a plusieurs *existences* » (1).

Par ce résumé, on voit combien la théorie de Richard est originale et belle. Mais il a reculé devant l'introduction du mot *Sistence.* Bien plus, il a voulu concilier sa définition du mot *Existence* avec la notion vulgaire. Par suite, il a été conduit à distinguer entre l'existence commune aux trois personnes, et l'existence incommunicable qui caractérise chaque personne (2). A mon avis, cette concession a été funeste à la théorie de Richard, parce qu'elle lui a enlevé toute sa précision et son originalité. Admettre, en effet, que le même mot « existence » peut s'appliquer soit à la nature soit à la personne, c'est vouloir combler l'abîme logique qui sépare le « possesseur » et la chose « possédée ». Autant vaudrait employer la même expression pour qualifier la longueur et la direction d'une ligne droite!

---

(1) Lib. IV, cap. 19.
(2) *Ibid.*, cap. 16.

ARTICLE II.

« SUBSTANTIA GENUIT SUBSTANTIAM ».

§ 1. — Richard soutient cette formule.

Notre prieur laisse voir encore son indépendance, par l'énergie avec laquelle il défend, au nom de la tradition patristique, la légitimité de certaines expressions, et son langage devient alors d'une vivacité singulière.

Écoutons-le :

« Que vous disiez : *le Père*, ou la *substance non-engendrée*, ou la *personne non-engendrée;* sans aucun doute, vous désignez la même personne. Sans aucun doute, la personne du Père n'est rien autre chose que la substance non-engendrée, la personne du Fils rien autre chose que la substance engendrée. Mais de notre temps beaucoup ont surgi qui n'osent pas dire cela; et ce qui est plus dangereux encore, ils osent le nier contre l'autorité des Pères, contre de si nombreux témoignages de la Tradition. Ils s'efforcent même de le réfuter. D'aucune façon, ils ne concèdent que la substance engendre la substance, ou que la sagesse engendre la sagesse. Ils nient opiniâtrement ce que les saints affirment, et, en faveur de leur propre langage, ils ne peuvent trouver aucune autorité. Qu'ils apportent, s'ils le peuvent, je ne dis pas plusieurs autorités, mais une seule, qui nie que la substance engendre la substance.

— Mais, disent-ils, il faut entendre les Pères. Les Pères affirment bien que la substance engendre la substance, mais nous les expliquons dans ce sens que la substance n'engendre pas la substance.

— Explication vraiment fidèle et digne de respect, qui prétend faux ce que tous les Pères crient d'une seule voix, et qui soutient vrai ce que jamais aucun saint n'a énoncé!

— Mais, disent-ils encore, si la substance du Fils est engendrée, et celle du Père non-engendrée, comment n'est-ce qu'une seule et même substance en l'un et en l'autre?

— Oui certes, la substance du Fils est engendrée, la substance du Père est non-engendrée, la substance non-engendrée n'est pas engendrée, la substance engendrée n'est pas non-engendrée. Mais il ne s'ensuit pas qu'il y ait autre et autre substance; il s'en suit simplement qu'il y a autre et autre personne...

— Je ne saisis pas, dites-vous, je ne comprends pas.

— Eh bien! ce que vous ne pouvez saisir par l'intelligence, vous pouvez le croire par la foi... Comprenez-vous par l'intelligence, ou démontrez-vous par quelque exemple, qu'il peut y avoir unité de substance dans une pluralité de personnes ou pluralité de personnes dans une unité de substance? Est-ce que l'intelligence humaine est plus dépassée par ce que vous niez opiniâtrement que par ce que vous affirmez dans la même foi que nous? Si vous connaissez quelque explication de ce que vous affirmez avec nous, pourquoi ne pas la produire? Pourquoi l'envier à vos frères? Mais, si vous êtes également incapables d'expliquer les deux mystères, pourquoi croyez-vous l'un sur la parole des Saints Pères, et ne croyez-vous pas également l'autre sur leur parole? Or, si à bon droit on croit aux Saints Pères, la personne du Père n'est pas autre chose que la substance non-engendrée, et la personne du Fils n'est pas autre chose que la substance engendrée » (1).

Contre qui est dirigée cette virulente diatribe? On a quelque raison de croire que Richard a visé personnellement Pierre Lombard, qui enseignait à quelques pas de l'abbaye de Saint-Victor. Je sais que Petau nie cette inten-

(1) Lib. VI, cap. 22.

tion dans Richard, en s'appuyant sur la parfaite conformité des deux doctrines (1). Mais il faut avouer que leurs langages étaient bien différents.

§ 2. — Pierre Lombard la repousse.

En effet, l'auteur des *Sentences* consacre toute une *Distinction* à combattre de semblables formules.

« D'accord, dit-il, avec les auteurs catholiques, nous enseignons que ni le Père n'a engendré la divine essence, ni la divine essence n'a engendré le Fils, ni la divine essence n'a engendré la divine essence. Ici nous entendons, par le nom d'essence, la divine nature qui est commune aux trois personnes, et qui est toute entière dans chacune ».

Et un peu plus bas :

« Nous disons que la divine essence n'a pas engendré l'essence. En effet, puisque la divine essence est une certaine chose unique et suprême, si la divine essence a engendré l'essence, une chose s'est engendrée elle-même ; ce qui est absolument impossible. Mais le Père seul a engendré le Fils, et du Père et du Fils procède le Saint-Esprit » (2).

Lombard apporte un certain nombre de témoignages à l'appui, tous tirés de saint Augustin. Mais il cite avec franchise d'autres textes de saint Augustin et de saint Hilaire qu'on pourrait alléguer en sens contraire.

---

(1) Petau, lib. VI, c. 12, § 3.

(2) « Ita etiam dicimus quod essentia divina non genuit essentiam. Cum enim *una et summa quædam res sit divina essentia*, si divina essentia essentiam genuit, eadem res seipsam genuit; quod omnino esse non potest. Sed Pater solus genuit Filium, et a Patre et Filio procedit Spiritus Sanctus ». — P. Lombard, I *Sentent.*, dist. 5.

« Tous ces textes, dit-il modestement, m'impressionnent beaucoup, et j'aimerais mieux en écouter l'interprétation qu'être chargé de la fournir. Pourtant, sans préjuger témérairement, on peut expliquer ces passages de la manière suivante » (1).

Cette manière revient à excuser les Pères d'avoir employé dans le sens concret des mots abstraits, et l'autorité de Pierre Lombard imposa cette explication à tous ceux qui acceptèrent ses *Sentences* comme livre classique. C'est ainsi que saint Thomas, rencontrant dans saint Augustin l'expression *essentia de essentia,* en profite pour faire la déclaration suivante :

« Pour exprimer l'identité réelle de l'essence et de la personne, les saints docteurs ont employé quelquefois des expressions que ne comporte pas la rigueur des termes. Aussi ces locutions doivent-elles être moins soutenues qu'expliquées, en interprétant les mots abstraits dans le sens concret ou même personnel. Ainsi, lorsqu'il est dit : *essentia de essentia,* ou bien *sapientia de sapientia,* le sens est : Le Fils, qui est l'essence et la sagesse, procède du Père, qui est l'essence et la sagesse (2)... »

Les partisans de Richard auraient pu élever quelques réclamations contre cette manière d'excuser les Saints Pères. Mais ils durent bientôt se ranger à cette interprétation, après le coup funeste que le concile de Latran porta au langage de leur maître (1215).

§ 3. — Décret du concile de Latran.

Un certain abbé Joachim, esprit plus étroit que mal intentionné, prit de travers le passage de Pierre Lom-

(1) P. Lombard, I *Sentent.*, dist. 5.
(2) S. Thomas, I, q. 39, a. 5, ad 1.

bard que je viens de citer, et dans un violent libelle où il l'attaquait nommément, il lui reprocha de reprendre les errements de Gilbert de la Porrée, et d'introduire en Dieu une quaternité. Quant à lui, renouvelant sans s'en douter le trithéisme de Roscelin, il enseignait qu'en Dieu on doit compter autant de substances différentes que de personnes.

Le concile de Latran, auquel on déféra les élucubrations indigestes de Joachim, non seulement condamna sa grossière erreur, mais il édicta sa sentence sous la forme d'une approbation solennelle octroyée au Maître des Sentences. Par respect pour ce vénérable décret, j'en donnerai le texte même :

« Damnamus ergo et reprobamus libellum seu tractatum, quem Abbas Joachim edidit contra Magistrum Petrum Lombardum de unitate seu essentia Trinitatis, appellans ipsum hæreticum et insanum, pro eo quod in suis dixit sententiis, quoniam quædam summa res est Pater Filius et Spiritus Sanctus, et illa non est generans, neque genita, neque procedens ».

Et après l'exposé des mauvaises raisons de Joachim, vient la définition de foi :

« Nos autem, sacro approbante concilio, credimus et confitemur, cum Petro Lombardo, quod una quædam summa res est, incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quæ veraciter est Pater et Filius et Spiritus Sanctus; tres simul personæ, ac sigillatim quælibet earumdem : et ideo in Deo solummodo Trinitas est, non quaternitas : quia quælibet trium personarum est illa res, videlicet, substantia, essentia, seu natura divina : quæ sola est universorum principium, præter quod aliud inveniri non potest. Et illa res non est generans, neque genita, nec procedens. Sed est Pater qui generat, et Filius qui gignitur et

Spiritus Sanctus qui procedit : ut distinctiones sint in personis, et unitas in natura » (1).

De cette déclaration, plusieurs théologiens ont conclu que la doctrine de Richard de Saint-Victor avait été condamnée par le concile de Latran, bien que par égards on eût évité de prononcer son nom. Mais Petau, qui n'est cependant pas toujours tendre pour notre Prieur, a réfuté ces exagérations, en montrant quel était au concile le véritable point en litige (2). Résumons cette discussion qui est fort intéressante, parce qu'elle met en évidence comment une même vérité peut répondre à des concepts différents.

§ 4. — Ce décret ne condamne point la doctrine de Richard.

Petau montre d'abord que Joachim n'a pas été condamné, comme le suppose saint Thomas (3), uniquement pour avoir confondu l'abstrait avec le concret (4). Son erreur était le plus grossier trithéisme; il soutenait formellement que, dans la Trinité il y a autant de substances différentes que de personnes, et que l'unité divine n'est qu'une unité collective ou morale. « Unitatem non veram et propriam, sed quasi collectivam et similitudinariam esse fatetur », dit l'acte conciliaire, en rappor-

(1) Concil. Later. IV, cap. 2. *Damnamus ergo.*

(2) Petau, *de Trinitate,* lib. VI, c. 12, §§ 6 et 7.

(3) S. Thomas, I, q. 39, a. 5.

(4) « Quamobrem, quod pace tanti viri dictum velim, sanctus Thomas Joachimi opinionem non recto satis interpretatus est ». — Petau, loc. cit., § 7.

tant les exemples que Joachim mettait en avant. Aussi, toute la préoccupation de ses juges fut de restituer à l'unité divine son mystérieux caractère d'unité substantielle. Et comment s'y prirent-ils? Précisément en montrant que le Père a *donné* à son Fils toute sa propre substance, sans *l'aliéner;* d'où il suit que le Père et le Fils *possèdent* la même et unique substance.

« Pater enim, ab æterno Filium generando, suam substantiam ei dedit, juxta quod ipse testatur : Pater quod dedit mihi majus omnibus est. Ac dici non potest, quod partem substantiæ suæ illi dederit et partem ipse sibi retinuerit, cum substantia Patris indivisibilis sit, utpote simplex omnino. Sed nec dici potest, quod Pater in Filium transtulerit suam substantiam generando, quasi sic dederit eam Filio quod non retinuerit ipsam sibi : alioquin desiisset esse substantia. Patet ergo, quod sine ulla diminutione Filius nascendo substantiam Patris accepit : et ita Pater et Filius habent eamdem substantiam : et sic eadem res est Pater et Filius, necnon et Spiritus Sanctus ab utroque procedens ».

Tel est le véritable objet de la définition formulée à Latran, à propos de l'abbé Joachim.

Or nul n'a insisté, plus que Richard, sur l'absolue unité de la substance divine. Dans son traité *De la Trinité*, le Livre deuxième est tout entier employé à démontrer de mille manières l'unité et la simplicité substantielle de Dieu. Au Livre sixième, précisément après avoir défendu la formule qui lui est chère, et comme s'il prévoyait l'abus qu'on pourrait en faire, il s'attache à montrer encore que la substance est la même dans les trois personnes, parce qu'elle est communiquée d'une personne à l'autre; ce qui est précisément l'explication du concile. Prenant un

exemple dans la communication de la science par un maître qui enseigne à un disciple :

« De même, dit-il, que dans la nature humaine, la science enseignante et la science enseignée est une seule et même science, et que, cependant, autre est l'enseignement, autre l'audition; ainsi dans la nature divine, la sagesse engendrante et la sagesse engendrée est une seule et même sagesse, et, par conséquent, une seule et même substance, et cependant une personne n'est pas l'autre. De même donc que, dans les choses humaines, bien que la science du disciple soit reçue et celle du maître soit non-reçue, et que reçue et non-reçue ne soient pas identiques; cependant, il ne s'ensuit nullement que dans les deux hommes autre et autre soit la science, mais seulement que l'enseignement est autre que l'instruction : de même dans la nature divine, bien que la substance de l'un soit engendrée et la substance de l'autre inengendrée, et que engendrée ne soit pas identique à inengendrée; cependant il ne s'ensuit d'aucune manière qu'il y ait là autre et autre substance, mais uniquement qu'il y a autre et autre personne » (1).

Richard est donc en parfaite communauté de doctrine avec le concile de Latran, et l'honneur de sa foi n'a reçu aucune éclaboussure dans la condamnation de l'abbé Joachim.

§ 5. — Elle ne condamne même pas son langage.

Petau, comparant la doctrine de Richard et de Pierre Lombard, a montré leur parfaite communauté de doctrine. Il ajoute : « A mon avis, ils ne diffèrent même pas dans leurs manières de l'exprimer » (2).

---

(1) Richard, livre VI, c. 24.
(2) Petau, lib. VI, c. 12, § 6.

— Pourtant, dira-t-on, il y a contradiction flagrante entre la formule de Richard : *substantia genuit substantiam,* et la formule de Lombard authentiquée par le concile de Latran : *substantia non est generans neque genita.* — Non, répond Petau, la contradiction n'est qu'apparente et « le synode de Latran ne prohibe pas absolument de dire l'essence engendrante ou l'essence engendrée ».

Entrons dans l'explication du docte théologien.

Avec sa loyauté habituelle, il ne craint pas d'augmenter la difficulté, en fermant la porte à tout échappatoire. Les scolastiques, en défendant la définition du concile, n'ont pu s'empêcher d'avouer que la formule de Richard avait pour elle la tradition patristique. Car rien n'est plus commun dans l'antiquité que les expressions : *sapientia de sapientia, — substantia de substantia, — essentia de essentia* (1). D'ordinaire, pour se débarrasser de tous ces textes, ils adoptent le procédé de Pierre Lombard, c'est-à-dire, qu'ils excusent respectueusement les anciens d'avoir parlé un langage incorrect, ou du moins translatif. Mais Petau avait voué trop de culte aux Saints Pères, pour rester insensible au cri d'appel jeté par le prieur de Saint-Victor. Comparant aux documents patristiques l'interprétation scolastique, il considère cette explication comme insuffisante, et il s'emploie longuement à démontrer que, dans tous ces passages, les anciens Pères ont pris les mots « essence » et « substance » dans leur sens absolu (2).

---

(1) Petau, lib. VI, c. 10, § 1.

(2) Petau, lib. VI, cap. 10, § 2 et sqq. « Quibus in loquendi ge-

Cette interprétation de Petau rend plus difficile, semble-t-il, la conciliation entre la formule du concile de Latran : *essentia seu substantia est non generans neque generata,* et la formule patristique soutenue par Richard : *substantia genuit substantiam.* Dans les deux cas, le mot « substance » est pris dans son sens absolu, direct. Peut-on imaginer une contradiction plus flagrante? Et cependant Petau ne s'en émeut point.

« Il n'y a là, dit-il, qu'une seule controverse de langage. Sur le fond même, il y a accord complet entre ceux qui affirment que l'essence engendre l'essence et ceux qui le nient; puisque, de part et d'autre, on confesse que la génération ne donne pas à l'essence un commencement d'existence » (1).

— Mais enfin, d'où provient cette différence de langage? Pour l'expliquer, Petau distingue entre ce qu'il appelle le terme *adéquat* et le terme *formel* de la génération.

« Le terme propre, total, *adéquat*, de la génération est la

---

neribus illud imprimis tenendum, cum dicitur *nata sapientia de sapientia,* vel *lumen de lumine,* vel *essentia de essentia,* falli quosdam, qui ista vocabula significare personas existimant, quasi ille sit sensus : « persona illa quæ nata sapientia, id est, Verbum, proprie dicitur, nata vel genita est de ea persona quæ est ingenita sapientia ». Quod verum non puto, sed utrobique id, quod est essentia et absolute atque ad se dicitur, exprimi », § 2. — Et plus loin : « In I *Sentent.*, dist. 5, Magister affirmat essentiam non gignere essentiam, et Augustinum cæterosque qui aliter pronuntiasse videntur explicat eo sensu, ut *essentiam de essentia natam* esse vel *substantiam de substantia*, sit, « Filium qui est sapientia et substantia de Patre natum esse qui est eadem substantia et sapientia » ; idque sanctus Thomas ac cæteri complexi sunt. Quod, uti vere dictum est, sic ad veterum interpretandam mentem minus accommodatum est quam quod paulo ante posui ». Lib. VI, cap. 12, § 3.

(1) Petau, lib. VI, c. 12, § 6.

chose même qui est engendrée et qui existe par le fait de la génération. Ce terme est la personne, savoir, le Fils constitué par l'essence et la propriété personnelle, et c'est elle qui, seule, est vraiment et directement engendrée. — Quant au terme *formel* de la génération, c'est ce qui est communiqué par la génération et dérive dans l'engendré » (1).

Le langage incriminé s'explique donc en ce sens, que la Génération du Fils est la communication même de la substance déjà existante dans le Père.

§ 6. — Retour sur le concept de la personne.

Cette explication deviendra plus claire et plus convaincante, si l'on se remet en mémoire notre *Étude* sur les deux manières de viser la personne et la nature.

Les anciens considéraient la personne comme un tout concret, et la distinguaient de la nature comme le contenant se distingue du contenu. Ce contenu, à la vérité, est en Dieu identique au contenant, comme la neige est identique à la boule de neige. Mais, dans l'ordre logique des concepts, la pensée des docteurs tombait d'abord sur le contenant, et poursuivait jusqu'au contenu. Ils disaient : « Le Fils est engendré », et ils poursuivaient : « ce qui est dans le Fils est engendré; la substance du Fils est engendrée ». La personne, ainsi conçue, est donc bien ce que Petau appelle le terme « total et adéquat » de la génération. Quant à la nature, cette manière de voir exigerait qu'on l'appelât terme « matériel » plutôt

(1) Petau, lib. VI, § 2.

que terme « formel », puisque elle est ce qui est transmis et communiqué par la génération d'une personne.

La Scolastique n'a point adopté la même visée, et s'est accoutumée à envisager la substance divine avant les personnes. Deux autorités l'engagèrent dans cette voie. D'une part, Aristote représenta la substance comme un *substratum*, à la fois logique et métaphysique, de toutes les facultés et opérations de l'être ; d'autre part, saint Augustin rapporta les processions aux opérations de la nature divine. Il en devait résulter, pour la pensée de leurs disciples, l'habitude de tomber directement et immédiatement sur l'essence ou la substance, avant de pousser jusqu'à la personne. Or, dans cette visée directe, la nature se montre à l'état de réalité commune aux personnes, et par conséquent, on la conçoit comme ni engendrante ni engendrée (1).

Pierre Lombard, esprit éminemment logicien, comprit cette conséquence, et c'est pour cela qu'il repoussa la formule : *substantia genuit substantiam*. Or, à l'époque du concile de Latran, l'enseignement du Sententiaire avait passé de la Maîtrise de Notre-Dame de Paris dans la plupart des chaires épiscopales. Saint Augustin, doublé d'Aristote, faisait loi dans l'École. Partant de leurs principes, on était bien forcé d'admettre la conclusion de Lombard : « la substance est une chose unique, ni engendrante, ni engendrée », sous peine de

(1) Petau se place à ce point de vue, lorsqu'il dit que l'essence est le terme *formel* de la génération. Il lui arrive quelquefois d'amalgamer ainsi les concepts grecs et les concepts scolastiques d'une façon qui n'est pas heureuse.

manquer à la logique ou à la foi. Le concile, parlant le langage de son temps, se contenta de sauvegarder la foi, en rappellant à la logique.

§ 7. — Résumé de cette discussion.

La discussion précédente est bien faite pour montrer comment, relativement à la vérité, il peut y avoir diversité de concepts et, par suite, de langage. Le disciple de Pierre Lombard considère la substance divine en elle-même, antécédemment à la personne ; conséquemment, il doit déclarer qu'elle n'est ni engendrante ni engendrée. Celui qui, à l'exemple des Grecs et de Richard, considère la personne avant la nature, ne peut concevoir la substance que dans la personne ; conséquemment, il doit déclarer engendrée la substance qu'il trouve dans la personne engendrée.

Petau a donc raison de proposer la conclusion suivante :

« A mon avis, dit-il, ces formules ne se combattent même pas comme locutions. Le Concile de Latran ne défend pas absolument de dire l'essence engendrante ou engendrée. Il ne l'interdit que dans le sens condamnable qu'entendait Joachim, c'est-à-dire, en tant que l'essence ou la substance serait considérée en faisant abstraction des personnes ; mais non pas en tant qu'elle est affectée par les propriétés personnelles » (1).

Voyez d'ailleurs à quoi aboutissent les esprits étroits, lorsqu'ils s'attachent à une formule sans la comprendre. L'abbé Joachim, s'appuyant sur la formule : *substantia*

(1) Petau, lib. VI, c. 12, § 6.

genuit substantiam, on avait conclu une triplicité monstrueuse de substances divines. Plus tard, Calvin et ses disciples, abusant de la formule : *essentia non est generans neque generata*, prétendirent que le Fils de Dieu ne tenait pas du Père son essence et sa divinité. C'est l'odieuse hérésie des *autothéistes* (1).

§ 8. — Beau texte de Richard.

Pour reposer l'esprit du lecteur, je terminerai cette discussion par un passage où Richard défend la formule antique dans un langage qui rappelle le style des anciens Pères.

« Tous, dit-il, s'accordent pour affirmer que le Fils doit son être au Père et à l'acte générateur du Père. S'il tient l'être par génération, c'est aussi par là qu'il tient le savoir. Car en lui le savoir n'est pas autre que l'être ; d'où il a l'essence, il a aussi la sagesse. Or, puisqu'il a reçu l'être par génération, il conste que son être est engendré. Donc il conste aussi que la sagesse du Fils, ou mieux le Fils, est une sagesse engendrée du Père. Que le Père ait donné la sagesse au Fils et que le Fils l'ait reçue, ce n'est pas autre chose, sinon que le Père a engendré celui qui est la sagesse. Car le Père donne au Fils en l'engendrant, et l'engendre en lui donnant. C'est donc à bon droit que l'on dit du Fils qu'il est la sagesse engendrée, et du Père qu'il est la sagesse inengendrée. Cependant, l'un ne sait rien que l'autre ne le sache également. C'est pourquoi, c'est de part et d'autre la même sagesse, bien que l'inengendrée ne soit pas l'engendrée, ni l'engendrée l'inengendrée.

Mais si le Fils est la sagesse engendrée, conséquemment il est la substance engendrée. En effet, sa sagesse n'est pas

(1) Voir Petau, lib. III, c. 3.

autre chose que sa substance. Donc tout ce qui a été dit de la sagesse engendrée et inengendrée doit, par une même conséquence, se dire de la substance engendrée et inengendrée.

C'est donc sans raison que plusieurs craignent de dire que la substance engendre la substance, ou que la sagesse engendre la sagesse, ou que le Père est la substance inengendrée et le Fils la substance engendrée. Aucune crainte, pourtant, qu'on puisse en conclure que l'engendré et l'inengendré sont deux substances. Nous l'avons dit plus haut : de ce que le Père est la substance inengendrée et le Fils la substance engendrée, il ne s'ensuit pas qu'ils soient autre et autre substance, mais uniquement qu'ils sont autre et autre personne (1) ».

ARTICLE III.

LE FILS, IMAGE DU PÈRE.

§ 1. — L'explication de Richard comprend deux propositions.

Voici un autre point au sujet duquel Richard s'écarte de l'opinion généralement acceptée dans les théologies modernes. Nous y trouverons l'occasion d'une discussion analogue à la précédente.

Deux questions se posent au sujet du nom d'*Image*,

(1) Richard, de *Trinitate,* lib. VI, c. 23. Tout cela est bien d'accord avec sa définition de la personne divine : une seule *sistence,* trois *ex* différents, d'où trois *existences.*

donné au Fils par l'Écriture. Pourquoi le Fils est-il appelé « Image du Père », et pourquoi cette appellation n'est-elle pas appliquée au Saint-Esprit? Nous avons vu comment saint Thomas résoud ces deux questions, en suivant les explications mêmes de saint Augustin. Pour la seconde, en particulier, il a recours à la théorie psychologique. Le Fils, dit-il, et le Fils seul, est l'Image du Père, parce que seul il procède par manière de Verbe intellectuel. J'ai développé plus haut cette belle réponse.

Mais elle ne pouvait convenir à Richard, puisqu'il ne suivait pas saint Augustin dans sa théorie des processions divines. Il proposa donc une nouvelle explication qu'on peut distinguer en deux parties : 1° Il faut rechercher la raison d'Image, non dans la communauté de nature, mais dans une propriété personnelle; 2° cette propriété est la communauté du Père et du Fils dans l'acte même dont procède le Saint-Esprit.

Examinons ces deux propositions.

§ 2. — 1re proposition : la raison d'Image est dans une propriété personnelle.

Richard prouve d'abord, que la communauté de substance ne suffit pas pour que le Fils soit l'image proprement dite du Père.

« On estimera peut-être, dit-il, que le Fils est l'image du Père, parce qu'il lui est absolument semblable et égal en puissance, en sagesse et en bonté. Mais, si c'est pour cela que le Fils est dit l'image de son Père, pourquoi n'en conclura-t-on pas pour la même raison que le Saint-Esprit est l'image à la fois du Père et du Fils? Car si l'on chante : *Qualis Pater, talis Filius,* on ajoute aussitôt : *talis Spiritus Sanctus...* »

Ces derniers mots, ajoute-t-il, ne sont d'ailleurs que des expressions accommodées à notre faiblesse.

« Car là où existe la simple unité et la simplicité parfaite, on ne peut distinguer le *qualis* et le *talis*. Rien n'est, à parler exactement, égal à soi-même. Là où est la véritable unité, on ne parle pas d'égalité mais d'identité... Que dans la nature humaine on dise qu'un fils est l'image de son père; on le peut, parce que autre est la substance du père, autre la substance du Fils. Mais dans la divine nature, il y a unique et identique substance du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Comment donc établir une comparaison au sein même de l'unité? Dans la souveraine et simple unité, il ne peut y avoir similitude ou dissimilitude. L'image paternelle doit être recherchée, là où il y a mutuelle convenance non sans quelque différence, et différence non sans une souveraine convenance. Donc, celui qui veut se rendre compte de l'image doit recourir à la considération des propriétés personnelles » (1).

§ 3. — Discussion de cette proposition.

On ne peut nier que cette argumentation ne soit vigoureuse. Cependant Petau l'attaque d'une manière acerbe. Il conteste par le détail chacune des expressions; puis il s'efforce d'écraser l'ensemble sous le poids des docteurs grecs qui, à l'en croire, ont tous établi la raison d'*image* sur l'identité de nature (2). Je renvoie la discussion de cette affirmation à l'étude des théories grecques. Mais je fais seulement remarquer que Petau ne répond pas à l'objection tirée du Saint-Esprit. Il y a plus : revenant ailleurs sur cette question, il cède jusqu'à dire : « Dans le Verbe

(1) Richard, Liv. VI, ch. 20.
(2) Petau, Lib. VI, cap. 7.

la raison d'image se tire de l'essence et de la substance, non des propriétés et des notions. C'est pourquoi, de ce côté, rien ne s'oppose à ce que le Saint-Esprit soit l'image du Père et du Fils » (1).

Saint Thomas, lui aussi, écarte la proposition de Richard, mais avec les égards de langage que mérite une autorité respectée.

« Quelques-uns, dit-il, assignent pour raison de l'Image, que le Fils est en communauté avec le Père, non seulement sous le rapport de la nature, mais encore sous la notion de principe, tandis que le Saint-Esprit n'est en communauté ni avec le Fils ni avec le Père sous aucune notion personnelle. Mais cette explication ne semble pas suffisante. Car, suivant saint Augustin, ce n'est pas dans l'ordre des relations divines qu'il peut être question d'égalité ou d'inégalité. Donc, ce n'est pas non plus dans les relations qu'il faut rechercher la similitude qui est requise à la raison d'image » (2).

J'avoue que ce raisonnement du saint docteur n'entraîne pas ma conviction. Que saint Augustin, dans le texte cité, parte de l'égalité du Père et du Fils, pour prouver aux ariens la consubstantialité (3) : rien de plus logique, et l'on peut ramener à cet argument beaucoup de textes apportés par Petau dans la discussion présente. Il n'en reste pas moins que le même saint Augustin a dit : *Quid ab-*

---

(1) Petau, lib. VII, cap. 14, § 10.

(2) S. Thomas, I, q. 35, a. 2.

(3) « Quia Filius non ad Filium relative dicitur, sed ad Patrem ; non secundum quod ad Patrem dicitur, æqualis est Filius Patri : restat ut secundum id æqualis sit, quod ad se dicitur. Quidquid autem ad se dicitur, secundum substantiam dicitur : restat ergo ut secundum substantiam sit æqualis. Eadem est igitur utriusque substantia ». S. Augustin, *de Trinitate*, lib. V, c. 6.

surdius quam imaginem ad se dici? (1) et c'est précisément sur ce texte que saint Thomas s'appuie pour affirmer que le nom *Image* est un nom personnel.

Si l'on creuse cette discussion, on constate que tout le débat porte sur ce point délicat de logique : Le formel de la « similitude » tient-il plus de l'absolu ou plus du relatif? Suivant la réponse, on ira chercher la raison de la similitude des personnes divines : ou bien dans l'identité de la substance divine, ou bien dans les propriétés personnelles. Saint Thomas suit la première voie, Richard la seconde.

§ 4. — 2e proposition : la raison d'image est dans la spiration active.

Richard a établi que la similitude entre le Père et le Fils doit consister dans quelque propriété personnelle. Il s'agit maintenant de rechercher quelle est cette propriété. Ici encore notre auteur manifeste son merveilleux génie.

La raison psychologique de saint Thomas est belle, sans doute; mais, après tout, elle n'est qu'une sorte d'appropriation, ou du moins qu'une raison d'analogie, puisqu'elle se fonde sur une théorie systématique des processions divines. Quant à Richard, il prétend offrir une raison purement théologique, qui soit tirée des seules données de la foi. Or la seule différence que fournisse le dogme entre le Fils et le Saint-Esprit consiste en ceci, que le Fils est principe de procession et que le Saint-Esprit ne l'est pas. Donc, c'est dans la raison de principe qu'il

(1) S. August., *de Trin.*, lib. VII, c.1, § 2.

faut aller chercher la raison de l'image. Le Fils est l'image du Père, parce qu'il est, comme lui, principe de procession.

« La raison pour laquelle le Fils est seul la parfaite image du Père est donc en ceci que, de même que la plénitude de la divinité émane de l'un, la même communication de plénitude émane de l'autre; et que le Saint-Esprit ne reçoit pas moins de l'un que de l'autre. D'ailleurs aucune personne ne reçoit du Saint-Esprit la plénitude de la divinité; aussi le Saint-Esprit n'exprime pas en soi l'image du Père. Vous avez ainsi pourquoi le Fils seul, et non le Saint-Esprit, est nommé l'Image du Père » (1).

Richard ajoute que, pour mieux faire comprendre « aux simples » comment l'image se tire des caractères personnels, il leur propose une comparaison « plus expressive, et pour ainsi parler, plus massive ».

« Dans le langage ordinaire, on emploie le nom d'image, moins pour une similitude intrinsèque que pour une similitude extrinsèque. Voici une statue; nous disons qu'elle est l'image d'un homme. Certes, c'est uniquement à cause de la ressemblance extérieure; car, si vous considérez l'intérieur de la statue, vous ne trouverez que dissemblance. — Hé bien! Pour parler des divines personnes à la manière humaine, la substance de chacune est comme son intérieur, sa relation à une autre est comme son extérieur. Or on sait que la relation du Fils au Saint-Esprit est identiquement la même que celle du Père au Saint-Esprit. Donc, puisque le Fils se présente comme le Père dans la communication de sa plénitude, c'est à bon droit qu'il est nommé, et qu'il est seul nommé, l'Image du Père » (2).

---

(1) Richard, lib. VI, ch. 11.
(2) *Ibid.*

Plus loin, après le passage rapporté ci-dessus, et dans lequel il prouve que la raison de l'Image doit se chercher, non dans l'unité de substance, mais dans les caractères personnels, parce que là seulement on trouve à la fois convenance et différence, il conclut :

« Nous l'avons déjà dit, il est commun aux trois personnes de posséder la plénitude de la divinité. C'est le propre du Père de ne pas recevoir et de donner ; c'est le propre du Fils de recevoir et de donner. Il y a donc convenance par rapport à donner, et différence par rapport à recevoir : *convenientia itaque est in dando, differentia vero in accipiendo* » (1).

§ 5. — Petau attaque cette proposition.

Telle est la célèbre explication de Richard, et l'on ne peut nier qu'elle ne parte de haut. Elle est cependant très durement attaquée par Petau qui la traite de rêverie.

Pour défendre le prieur de Saint-Victor, je ferai d'abord remarquer que son contradicteur lui impose une erreur dont il est innocent. Petau, s'abusant sur le sens de cette phrase : « convenientiam esse in dando, differentiam in accipiendo », impute à notre auteur d'enseigner que le Fils est l'image du Père, parce qu'il donne la divinité au Saint-Esprit comme le Père la lui donne à lui-même. Or, continue Petau, c'est là une erreur manifeste, puisque la procession du Saint-Esprit n'a rien de semblable à la génération du Fils. — J'en conviens sans peine. Mais j'ajoute que Richard n'a jamais mérité ce blâme. C'est uniquement de la procession du Saint-Esprit qu'il

(1) Richard, liv. VI, ch. 20.

s'occupe, sans aucune comparaison à la génération. Le Fils, dit-il, est comme le Père principe du Saint-Esprit; donc *convenientia in dando*. Mais le Père tient de lui-même, et le Fils reçoit du Père la propriété d'être principe; donc *differentia in accipiendo*. On a donc à la fois convenance et différence, c'est-à-dire, ce qu'il faut pour qu'il y ait image.

Petau oppose à cette considération un argument *ad hominem* qui lui semble triomphant (1). Quoi! dit-il, Richard a eu recours aux propriétés personnelles pour expliquer l'image, parce que l'identité de substance ne fournit pas l'opposition que requiert la notion d'image. Et voici qu'il va chercher cette notion dans la spiration active. Oublie-t-il qu'elle est une et identique dans le Père et le Fils, tout autant que la substance est une et identique dans ces deux personnes? Si l'identité de substance ne suffit pas à l'image, comment suffira l'identité de principe de spiration?

Cet argument *ad hominem* semble irréfutable, tant il est clair. Mais sa clarté même aurait dû le rendre suspect à Petau ; car on doit s'étonner qu'une objection tellement manifeste ait échappé à un esprit aussi ouvert que celui de Richard. S'il ne l'a point aperçue, ne serait-ce point qu'il ne l'a pas rencontrée sur sa route? Et n'y aurait-il pas lieu de rappeler que, pour juger une proposition d'un grand auteur, il ne faut pas la séparer des principes d'où elle découle? *Alia via*, se contente de dire

(1) « Deinde non animadvertit qui sic argumentatur Richardus, se in id recidere, cujus vitandi gratia novum illud commentum explicarat ». Petav., lib. VI, cap. 7, § 4.

saint Thomas, lorsqu'il parle de l'école dont Richard est le chef. Revenons donc au point de divergence des deux voies.

§ 6. — Comment on peut la défendre.

La théorie augustinienne va chercher les raisons des processions dans les opérations de la nature divine. Il est donc logique qu'elle explique la vertu spirative par une opération de *nature*, savoir, par le vouloir identique dans le Père et le Fils. Mais Richard considère directement les personnes et, par conséquent, il doit rapporter la vertu spirative à l'ordre *personnel*. Or ne cessons point de le répéter : les deux mots « nature » et « personne » répondent à deux concepts, aussi distincts et irréductibles que les concepts exprimés par les mots « être » et « avoir ». La *nature* EST, agit, opère ; — la *personne* A, possède, donne, reçoit ; car « donner » et « recevoir » sont de même ordre qu' « avoir ».

Eh bien! pour juger la pensée d'un auteur, ne convient-il pas de suivre sa visée? Ne serait-il pas injuste d'appliquer à l'ordre de nature des expressions qu'il entend de l'ordre personnel? Aussi, je propose au lecteur un exemple qui, je crois, l'aidera mieux que de longues explications, à comprendre l'argument incriminé.

Un riche propriétaire possède des champs, des bois, des prés, des vignes. Ces biens sont des choses existantes, subsistantes, fécondes par un principe d'activité *naturelle*. Quel que soit leur propriétaire, les prés verdissent et les champs fructifient. Or voici que le possesseur a un fils auquel il communique tous ses droits par un héritage

anticipé. La même et unique terre dépend maintenant de deux propriétaires. Le fils possède comme le père et avec le père ; tous les deux ont le même « avoir ». La seule différence est que le père a *donné* au fils cet avoir, et que le fils l'a *reçu* du père. Remarquez-le encore une fois : Donner ou recevoir sont des actes d'ordre personnel, j'allais dire des actes civils, qui établissent des rapports sociaux entre le donateur et le donataire, mais qui ne modifient en rien les opérations naturelles des terres ; car celles-ci fructifient de la même façon, qu'elles soient données ou reçues.

Poursuivons notre comparaison. Après cette donation du père au fils, tous les deux, par une commune détermination, se choisissent un troisième associé auquel ils communiquent tous leurs droits de propriété. Cet acte d'association est une opération *personnelle* dans laquelle n'intervient en aucune façon l'activité *naturelle* des bois ou des prés. Maintenant, tous les trois possèdent également, totalement, mais à des titres différents. Le premier possède sans avoir reçu, le second possède pour avoir reçu par voie d'héritage, le troisième possède pour avoir reçu par voie d'association. Le premier donne sans recevoir ; le second reçoit et donne ; le troisième reçoit sans donner. Le premier et le second donnent au troisième les mêmes biens, de la même façon, par le même acte. C'est là une parfaite communauté d'opération personnelle, et cependant on peut y apercevoir quelque distinction ; car le père donne ce qu'il a par lui-même, et le fils donne ce qu'il a reçu. Par rapport aux biens communiqués au troisième associé, il y a donc entre le père et le fils convenance dans l'acte de donation, et différence dans le

titre en vertu duquel ils ont le pouvoir de donner : *convenientia in dando, differentia in accipiendo.*

Pour appliquer au dogme les considérations précédentes, il suffit de supposer l'identité entre le possesseur et les choses possédées. Ce que possède le Père, ce qu'il donne : ce ne sont pas des biens étrangers, c'est sa propre nature individuelle, sa propre substance. Dans l'acte de la génération, le Père donne à son Fils son identique substance; dans l'acte de la procession, le Père et le Fils donnent au Saint-Esprit cette même et identique substance. — Donation unique des deux donateurs; car le Fils donne avec le Père et par le même acte : *convenientia in dando.* — Titres différents des deux donateurs; car le Fils donne parce qu'il a reçu, et le Père donne sans avoir reçu : *differentia in accipiendo.* Le Fils, en donnant, imite le Père qui donne; dans cette donation commune le Fils est l'image substantielle du Père.

« Il est commun aux trois personnes, dit Richard, d'avoir la plénitude de la divinité. Il est particulièrement propre au Saint-Esprit d'avoir, mais de ne donner à personne. Il est commun au Père et au Fils d'avoir et de donner. C'est donc à bon droit qu'on appelle Fils, celui en qui le Père a imprimé son caractère de donateur et exprimé son image. En vertu de cette conformité, le Fils seul est dit l'Image du Père » (1).

Il est permis, sans doute, de ne pas admettre cette théorie de Richard au sujet de l'Image divine. Mais on doit, cependant, se rappeler qu'elle a été adoptée et soutenue par des hommes, tels que Alexandre de Halès et saint Bonaventure.

---

(1) Richard, livre VI, chap. 18.

CHAPITRE III.

THÉORIE MÉTAPHYSIQUE.

§ 1. — Légitimité d'une théorie métaphysique.

La foi nous apprend que le mystère de la Trinité ne peut nous être connu que par la révélation, et ne peut être exprimé qu'au moyen des images et des esquisses, qu'il a plu à Dieu de déposer dans les créatures. S'appuyant donc sur l'Écriture qui nous apprend que l'homme a été spécialement créé à l'image de la Trinité, saint Augustin a cherché dans l'analyse de l'âme humaine une triplicité, qui pût nous servir à concevoir, tant bien que mal, le secret des processions divines. Les latins ont suivi saint Augustin, et Richard est le premier en Occident, qui ait tenté d'expliquer la Trinité par une voie métaphysique.

Et pourquoi ne le pourrait-on pas? La métaphysique est proprement la science de l'être créé dans ses relations essentielles et nécessaires avec le Créateur. N'est-il pas légitime d'admettre que Dieu, qui a esquissé certaines images de son mystère dans des essences particulières, ait marqué à l'empreinte de la Vérité suprême les prin-

cipes mêmes qui régissent toutes les essences? Les docteurs grecs l'ont admis, à en juger par leurs procédés métaphysiques au sujet de la Trinité. S'inspirant de leurs écrits, Richard a fait de même, et sa seule erreur a été de croire que la philosophie de l'*être* englobât Dieu lui-même, tandis qu'elle comprend uniquement le créé dans ses relations au Créateur.

Cette réserve faite, entrons dans la métaphysique de notre auteur.

§ 2. — Point de départ. Son vice.

Richard commence par une double division métaphysique. I. Tout ce qui existe et peut exister : ou bien possède l'existence de toute éternité, ou bien la reçoit dans le temps. — II. Tout ce qui existe et peut exister : ou bien tient l'existence de soi-même, ou bien la tient d'un autre que soi (1).

La combinaison de ces deux disjonctives fournit quatre cas. Mais il y en a un qui répugne : avoir l'existence par soi-même et avoir commencé. D'où une première réduction. D'ailleurs, avoir reçu l'existence et avoir commencé dans le temps, est le fait de la créature. Restent donc pour le Créateur deux cas possibles : éternel et par soi-même, éternel et par un autre que soi. Tels sont les deux cas qu'il s'agit d'étudier.

---

(1) « Omne quod est vel esse potest, aut ab æterno habet esse, aut esse cœpit ex tempore. Omne quod est aut esse potest, aut habet esse a semetipso, aut habet esse ab alio quam a semetipso ». Lib. I, c. 6. Voyez comme il s'agit de suppôts... *habet* ab alio, *habet* a semetipso.

Avant d'aller plus loin dans cette théorie, je ferai remarquer son vice originel. Le mot *ab alio* est pris dans deux acceptions différentes; car la créature est *ab alio* dans un tout autre sens que le Fils ou le Saint-Esprit. Cette simple remarque, en détruisant l'équivoque, ébranle tout l'édifice de Richard (1), et enlève à son argumentation toute la rigueur dont il se flattait.

§ 3. — Aséité et unité de Dieu.

Poursuivons.

« Éternel et non de soi-même » suppose nécessairement « éternel et de soi-même ». Donc, avant tout, rechercher s'il existe un être éternel existant par soi-même. Or la multitude des choses existantes et les multiples degrés des êtres démontrent qu'il existe un Être suprême. Cet Être est éternel, est de soi; et cette substance suprême est sa propre puissance, sa propre sagesse, sa propre divinité.

Une telle substance est nécessairement une. Dans ses deux premiers Livres, Richard le prouve de nombreuses manières, en considérant les différents attributs divins. Il est, en effet, très important pour notre auteur d'établir solidement cette unité de substance, puisqu'ensuite il devra, suivant la méthode grecque, réduire à l'identité substantielle les trois suppôts dont il aura prouvé l'existence.

---

(1) Un grand disciple de Richard signale quelque part cette confusion. « *Ens ab alio* non dicitur univoce de homine et Filio Dei. Quia inquantum dicitur de Filio Dei, hæc præpositio *ab* non dicit causalitatem, sed naturæ ordinem; in quantum de homine dicitur, causalitatem notat ». Alex. de Halès, *Summ.*, I part., q. 60, membr. 3, art. 1.

Richard termine les deux Livres consacrés à cette théodicée d'un Dieu unique, par cette importante remarque :

« Observez, dit-il, que tout ce qui a été expliqué jusqu'ici semble concerner l'Être qui est de soi et qui est éternel. Car tous les raisonnements précédents seraient également vrais, quand bien même rien d'éternel ne tirerait son origine d'un autre que soi-même » (1).

Aussi pour démontrer métaphysiquement qu'il y a et qu'il ne peut y avoir qu'une seule personne *ex seipsa*, notre auteur déclare apporter de nouveau tous les raisonnements qui prouvent qu'il n'y a qu'un seul Dieu (2). C'est un peu confondre l'innascibilité avec l'aséité.

§ 4. — Pluralité de personnes. Raison d'ordre naturel.

Il y a lieu de soupçonner que Richard a senti ce point faible ; car on constate qu'il éprouve une certaine difficulté à obtenir la pluralité des personnes par voie métaphysique. Au commencement de son traité, il se contente d'en montrer la probabilité.

« Que personne, dit-il, ne considère comme impossible qu'il y ait de toute éternité une chose qui ne soit pas de soi-même ; car il n'est pas nécessaire que la cause précède toujours son effet, ou qu'un terme soit postérieur à son principe. Certes, le rayon du soleil procède du soleil et tire de lui son origine, et cependant il existe en même temps que le soleil. Car celui-ci, aussitôt qu'il fut, produisit son rayon, et il ne fut jamais sans rayon. Si donc cette lumière corporelle a son rayon con-

(1) Richard, liv. II, ch. 25.
(2) Liv. V, ch. 3.

temporain, pourquoi la Lumière spirituelle et inaccessible n'aurait-elle pas son rayon coéternel?

C'est dans la nature créée qu'il nous faut lire ce que nous devons penser de la Nature incréée. Or nous voyons quotidiennement que l'opération de la nature produit l'existence, et que l'existence procède de l'existence. Quoi donc? Est-ce que dans cette surexcellente Nature, il n'y aura pas et il ne pourra y avoir d'opération? Est-ce que la Nature, qui a donné à notre nature la puissance de la fécondité, demeurera elle-même absolument stérile? Celui qui accorde aux autres la génération, restera-t-il donc lui-même sans engendrer?

Ces considérations rendent probable que, dans cette suressentielle Immutabilité, il y a quelque chose qui n'est pas de soi-même, bien qu'existant de toute éternité. Mais cette question sera disputée en son lieu, avec des raisons plus efficaces et plus développées » (1).

§ 5. — Raison d'ordre personnel.

La raison précédente, en effet, devait médiocrement satisfaire Richard. Elle est tirée des activités des natures, et elle vise la perfection de la nature. Or, nous le savons, notre auteur aime à viser directement et immédiatement la personne dans ses méditations sur la Trinité.

Aussi, lorsqu'après avoir longuement démontré l'unité absolue de la substance divine par des arguments métaphysiques, il veut passer de cette unité à la pluralité, on le voit sauter assez brusquement de la métaphysique à la psychologie. Pour établir qu'il y a en Dieu pluralité, il s'adresse à un fait psychologique d'ordre personnel, savoir, à l'amour d'amitié.

---

(1) Richard, liv. I, ch. 9.

Voyons comment il opère ce passage.

« Nous avons, dit-il, démontré par ce qui précède que, dans le Bien souverain et universellement parfait, existent la plénitude et la perfection de toute bonté. Or là où la plénitude de toute bonté existe, la vraie et souveraine charité ne peut manquer. Car rien de meilleur que la charité, rien de plus parfait que la charité. Mais, nulle part, l'amour-propre de soi-même ne peut s'appeler charité. Donc, où manque la pluralité de personnes, la charité doit aussi manquer » (1).

Autant que peut valoir un raisonnement à propos d'un mystère, la conclusion précédente est légitime. Richard a démontré l'existence d'un Dieu « personnel » souverainement parfait. Un tel Dieu possède toutes les perfections, aussi bien celles de l'ordre personnel que celles de l'ordre naturel. En lui existe donc le noble amour d'amitié et, par conséquent, l'amour pour un autre. Ainsi se manifeste la pluralité de personnes.

Si nous voulions suivre la marche de Richard, nous devrions dès maintenant méditer avec lui les caractères de la charité. Mais je reviendrai plus tard sur cette théorie psychologique. Je n'ai voulu signaler ici que la base sur laquelle il construit sa théorie métaphysique des processions.

§ 6. — Trinité de personnes.

Voici donc une vérité acquise, grâce à la psychologie. En Dieu, il y a plusieurs personnes. — Mais quel en est le nombre? Et comment les distinguer les unes des autres? — A la métaphysique de répondre.

---

(1) Richard, liv. III, ch. 2.

Richard s'efforce de démontrer successivement (1) qu'il ne peut exister qu'une seule personne « sans origine », qu'il y en a une seconde qui procède « immédiatement » de la première; qu'une troisième procède de la première et de la seconde par une seule procession à la fois « immédiate et médiate »; enfin qu'il ne peut y avoir une quatrième personne.

Toute cette théorie aboutit à la tripartition métaphysique suivante : « être seulement principe, être à la fois terme et principe, être terme seulement ».

« Nous avons, dit Richard, distingué les propriétés des trois personnes. L'une est telle qu'elle ne procède pas d'autrui et qu'une autre en procède; la seconde est telle qu'elle procède d'autrui et qu'une autre en procède; la troisième est telle qu'elle procède d'autrui, et que nulle autre n'en procède » (2).

Je n'entre pas dans le détail de cette argumentation. Sans doute, elle est fort belle au point de vue dialectique. L'auteur s'avance à pas compté, exposant toutes les voies qui s'ouvrent à l'hypothèse, étudiant chacune avant de s'y engager; s'arrêtant de temps en temps, pour envisager le chemin parcouru et le but à atteindre; avertissant que telle chose est prouvée et que telle autre ne l'est pas encore. On ne peut mieux comparer cette marche qu'au procédé dichotomique dont on use en botanique pour déterminer une fleur. Mais cette méthode disjonctive ne sa-

(1) Liv. V, premiers chapitres.

(2) « Ecce quod constat luce jam clarius : tres in Tribus proprietatum distinctiones invenimus. Unius est ab alio non procedere, et de se tamen procedentem habere; alterius tam ab alio procedere, quam de se procedentem habere; tertii vero ab alio procedere, nec tamen qui de se procedat habere ». Lib. V, c. 13.

tisfait pas complètement le lecteur. Il lui reste toujours la crainte qu'une erreur, en un seul point du trajet, n'ait égaré sur une fausse piste. Il se sent loin de ces principes premiers qui sont les flambeaux de la métaphysique. Il se demande, enfin, si une argumentation tellement subtile ne tire pas sa principale force de la conclusion à laquelle elle aboutit.

§ 7. — Accord de l'unité et de la Trinité.

Il est plus intéressant d'étudier comment Richard comprend l'accord entre les deux dogmes de l'Unité et de la Trinité.

Dans la théorie augustinienne qui part de l'unité de nature, il est assez facile de comprendre qu'en Dieu, substance infiniment simple, le « concept » et « l'amour » sont nécessairement identiques à « l'être » même de Dieu. L'unité va de soi, et la difficulté est d'introduire la multiplicité de subsistences. On y parvient par voie d'*opposition*, c'est-à-dire, en opposant le terme d'une opération à son principe : le verbe au principe pensant, l'amour au principe voulant. De là, l'usage si fréquent de cette formule : *in divinis omnia sunt unum, ubi non obviat relationum oppositio.*

Tout au contraire, la pluralité suit directement de la théorie de Richard, puisqu'il considère avant tout la personne. De l'existence d'une première personne divine, éternelle, infinie, existant par soi-même et de soi-même, on a conclu à l'existence de deux autres personnes divines. Voici la triplicité établie. Mais comment la faire concorder avec l'unité? Sans doute, en affirmant, comme

le fait Richard, que l'accord est nécessaire entre deux vérités nécessaires (1). Mais il serait encore mieux de découvrir l'unité dans la multiplicité même. Aussi, notre auteur s'inquiète peu d'étudier, dans les relations, le caractère d'*opposition* qui épanouit et multiplie. Tout au contraire, il s'attache à mettre en lumière, dans ces mêmes relations, le caractère d'*union* du terme au principe, le caractère d'appel réciproque des deux extrêmes. Par une méthode dont les Grecs ont usé, il cherche à fusionner, pour ainsi parler, les trois suppôts dans une seule substance, en vertu d'une concaténation qui les unisse et les serre personnellement l'un contre l'autre. Mais ici encore, la métaphysique se dérobe, et Richard doit faire appel à la psychologie.

« Avant tout, dit-il, affirmons ce que nous savons tous par un naturel instinct, et ce que l'expérience quotidienne nous apprend, savoir : qu'entre plusieurs personnes, plus il y a de parenté plus il y a d'union, et que plus il y a d'union plus il y a de jouissance. Mais qui oserait soutenir ou même présumer que, dans la plénitude divine de la souveraine félicité, ce qui est le plus doux puisse manquer, laissant la place à ce qui de l'aveu de tous est moins délicieux? Or si chaque personne divine était de soi, une telle pluralité ne serait intérieurement unie par aucune parenté et ne serait resserrée par aucune affinité naturelle. Qui pourra croire, qui osera affirmer que cette pluralité de la souveraine unité est, d'une part si unie comme substance, d'autre part si dispersée comme personne; de telle sorte qu'il y ait, d'un côté, souveraine indistinction, et de l'autre, séparation sans aucune conjonction? Dites-moi, je vous prie : Quelle est à vos yeux la pluralité la plus belle, la plus convenable? Celle où la distinction est produite par une variété

(1) Richard, liv. IV, ch. 1.

bien ordonnée, où les propriétés diverses sont reliées en admirable faisceau par le lien des plus parfaites proportions; ou bien, une variété où les différences soient sans lien, sans concorde, sans ordonnance? Or, je le suppose, personne n'estimera que ce qui est le plus beau manque à la souveraine beauté, et que le moins beau s'y trouve. Il faut donc croire qu'une très délicieuse parenté des personnes ne peut manquer dans la souveraine félicité, et que l'ordre qui unit la variété de propriétés existe dans la souveraine beauté » (1).

Cette longue citation suffit pour faire apprécier la méthode de Richard, et son procédé de réduction de la triplicité à l'unité, si semblable à la théorie grecque de la *circumincession*.

§ 8. — Noms des personnes divines.

J'ai dit plus haut qu'on reconnaissait l'influence des Pères grecs, dans la façon dont Richard distingue les deux processions en « immédiate » et « médiate ». Nous constatons cette manière de voir dans l'explication qu'il propose pour les noms des personnes divines.

Il rappelle que les noms sont tirés des créatures, par voie de comparaison et de translation. Or dans la nature humaine, la procession fournit la parenté, et la procession immédiate est la filiation. Donc la seconde personne devra porter le nom de Fils. Quant à la troisième, on ne pouvait l'appeler fils, puisqu'elle ne provient pas d'une procession purement immédiate. D'ailleurs, rien ne ressemble ici-bas à une procession tout à la fois immédiate et médiate. D'où vient donc le nom de Saint-Esprit?

(1) Liv. V, ch. 2.

Richard explique cette appellation, soit par la raison d'amour mutuel du Père et du Fils, soit par l'opération « sanctificatrice » sur les natures « spirituelles » (1).

Arrêtons-nous davantage sur l'explication de notre auteur au sujet du nom « verbe ». Il entend le mot, *verbum cordis*, non pas dans le sens de *concept* intérieur, mais formellement dans le sens de *parole* expansive.

« Qu'est-ce que la voix, dit-il, sinon le vêtement de ce verbe? Un homme est-il autre lorsqu'il est vêtu ou lorsqu'il n'est pas vêtu?.... Si l'on avait une oreille pour la parole du cœur, il n'y aurait nul besoin d'une parole extérieure... Une seule et même vérité est conçue par le cœur, proférée par le verbe, apprise par l'audition. Le verbe tient son être du cœur seul; l'audition provient et du cœur et du verbe... Dans le Père la conception de toute vérité, dans son Verbe l'énonciation de toute vérité, dans le Saint-Esprit l'audition de toute vérité, suivant ce texte : *Non enim loquetur a semetipso, sed quæcumque audiet, loquetur* » (2).

§ 9. — Comparaison avec la théorie augustinienne.

J'ai cité ce dernier passage pour sa beauté, mais surtout parce qu'il manifeste une nuance intéressante. Tandis que, pour saint Augustin et saint Thomas, le verbe intérieur est le concept mental; pour Richard comme pour les Grecs, le verbe est surtout une parole qui s'adresse à un autre. Dans la théorie augustinienne, l'homme qui pense solitairement produit nécessairement un verbe,

---

(1) Liv. VI, ch. 8 et 9.

(2) « In Patre omnis veritatis conceptio, in ejus Verbo omnis veritatis prolatio, in Spiritu Sancto omnis veritatis auditio ». — Lib. VI, c. 12.

puisque c'est le complément d'une opération naturelle. Pour Richard et les Grecs, la parole est la *manifestation* d'un concept. Elle part d'une personne pour aller à une personne. Elle met en relation des personnes, en communiquant à l'auditeur la pensée du parleur. Le verbe appartient donc à l'ordre personnel beaucoup plus qu'à l'ordre naturel. Aussi, cette manière de considérer le verbe ne rencontre point la difficulté qui est la pierre d'achoppement du système augustinien. Il n'y a plus à se demander pourquoi la pensée du Fils et la pensée du Saint-Esprit ne se terminent pas à un verbe comme celle du Père. Dans la théorie de Richard, le Père parle, le Fils est la Parole, le Saint-Esprit entend. Tous les rôles sont parfaitement distincts.

La vie divine est donc une conversation intime. Et comment s'établit-elle? — A l'origine, un penseur désireux de parler et d'être entendu. Il parle, et par sa parole il se donne un auditeur. *In Patre conceptio, in ejus Verbo prolatio, in Spiritu Sancto auditio.* Mais la pensée est la même dans ces trois personnes; car c'est la même vérité totale, qui est conçue dans le Père, parlée dans le Fils, entendue dans l'Esprit saint.

Citons encore un passage où se montre très clairement cette même théorie. Il s'agit de défendre la fameuse formule : « substantia ingenita et substantia genita », et de montrer qu'il n'y a cependant qu'une seule et même substance dans les trois personnes.

« Reprenons, dit-il, l'exemple donné plus haut. Voici trois hommes : le premier a découvert et enseigné une science, le second l'a apprise de l'inventeur et l'a écrite, le troisième l'a lue et comprise. Le premier la tient de soi-même; le second

la tient seulement du premier; le troisième la tient tant du premier que du second, puisque de ce que le premier a découvert la science et de ce que le second l'a écrite, il résulte que cette science parvient au troisième. Mais si l'intelligence de la vérité est pleine et entière dans tous les trois également, peut-on dire, que, relativement à la vérité connue, autre soit la science du premier, autre la science de ceux qui suivent? Si celui qui a appris en écoutant avait appris en lisant, ou réciproquement, leur science serait-elle différente pour cela? Si donc il peut exister une seule et même science dans trois hommes, pourquoi répugnerait-on à croire que, dans les trois personnes de la Trinité, il existe une seule et même sagesse? Et cependant, sagesse reçue n'est pas sagesse non reçue, et sagesse reçue de deux n'est pas sagesse reçue d'un seul. Mais, sans aucun doute, dans tous les trois il n'y a qu'une seule et même sagesse, et par conséquent qu'une seule et même substance. Et pourtant, la substance du Père, comme sa sagesse, ne procède d'aucun autre; la substance du Fils procède du Père seul, la substance du Saint-Esprit procède tant du Père que du Fils. Et tout ce qui a été dit de la sagesse peut être dit de la substance, puisqu'en Dieu sagesse et substance sont choses identiques » (1).

§ 10. — Résumé.

Je renvoie le lecteur à l'étude des Pères Orientaux, pour constater jusqu'à quel point Richard se rapproche en tout ceci de la théorie grecque. C'est la même manière de considérer le Verbe, non comme un concept, mais comme une parole. C'est la même façon de se représenter la sortie divine en ligne droite, du Père au Fils, puis au Saint-Esprit; car le parlant va par sa parole directement vers l'écoutant. On comprend alors que la proces-

(1) Richard, liv. VI, ch. 25.

sion du Fils exige la procession du Saint-Esprit comme un complément, puisqu'on parle pour être entendu. On comprend comment le Saint-Esprit est le nœud, *connexio*, du Père et du Fils : non point un nœud intermédiaire, mais un nœud terminal, puisque l'*audition* est le point où aboutissent conjointement l'intention qui fait parler et la parole elle-même. Richard peut donc s'approprier cette formule vraiment grecque : *In Patre origo unitatis*, *in Filio inchoatio pluralitatis*, *in Spiritu Sancto completio Trinitatis* (1).

(1) Richard, *De tribus appropriatis*, initio.

CHAPITRE IV.

THÉORIE PSYCHOLOGIQUE.

ARTICLE I.

DE L'AMOUR EN L'HOMME.

§ 1. — Utilité de cette étude préliminaire.

Nous avons discuté la théorie métaphysique de la Trinité, telle que l'a conçue Richard. Ce n'est encore là que la moins belle partie des méditations du célèbre penseur. Dans son Traité, ces développements sont précédés d'une théorie psychologique; puis dans tout le cours des explications, ces deux ordres de considérations se mêlent, se compénètrent et s'éclairent mutuellement. J'appelle « psychologique » cette seconde théorie, parce que Richard recherche comme saint Augustin, dans l'homme fait à l'image de Dieu, certains caractères qui rappellent la Trinité. Mais, tandis que le docteur d'Hippone s'adresse pour cela aux multiples facultés mentales, le prieur

de S. Victor ne considère qu'une seule puissance, la puissance d'aimer.

Voilà pourquoi il est utile, avant d'écouter notre théologien, d'étudier avec un nouveau soin en quoi consiste dans l'homme l'acte d'aimer, et combien il y a de sortes d'amour.

§ 2. — Amour de soi. — Amour d'amitié.

Rappelons tout d'abord la distinction, établie dans l'*Étude* précédente, entre le « vouloir » et l' « amour ». On *veut* le bien, on *aime* quelqu'un. Ainsi, l'amour ne s'arrête pas aux choses, mais tend aux personnes, suivant cette parole de saint Thomas : *amare nihil aliud est quam velle bonum alicui* (1).

Or saint Thomas distingue avec tous les philosophes deux sortes d'amours : l'amour *d'amitié,*

« C'est, dit-il, un amour de bienveillance, nous aimons quelqu'un pour lui vouloir du bien »;

et l'amour de *concupiscence,*

« C'est, dit-il, lorsque nous ne voulons pas du bien aux choses aimées, mais que nous nous voulons *à nous-mêmes* leur bien. Ainsi aimer le vin ou un cheval, ou autre chose semblable, ce n'est pas amour d'amitié, mais de concupiscence » (2).

Dans les deux cas, vous le voyez, l'amour tend vers une personne. Les deux amours d'amitié et de concupiscence

---

(1) S. Thomas, I, q. 20, a. 2.
(2) Id., II. II, q. 23, a. 1.

se réduisent à l'amour d'un autre ou à l'amour de soi-même.

Comparons ces deux amours.

§ 3. — On s'aime soi-même naturellement.

L'amour de soi-même est l'acte par lequel on se veut du bien à soi-même. On se veut d'abord ce bien essentiel qui se confond avec l'être même, suivant l'adage : *bonum et ens convertuntur*. On veut donc exister, vivre, posséder sa propre nature. — De plus, on veut tout ce qui est bon à cette nature, tout ce qui la perfectionne. On jouit donc de ce que l'on possède ; ce que l'on ne possède pas, on le désire, on l'attire à soi.

Cet amour est naturel, essentiel à tout être capable de vouloir, et par conséquent essentiellement dans l'ordre, en tant que disposition native. Il demeure dans l'ordre, lorsqu'il attire à sa propre personne ce que l'ordre naturel des choses rapporte à ce centre individuel. Il ne devient déréglé, et ne mérite le vilain nom d'égoïsme, que lorsqu'il s'attribue la possession de choses que l'ordre ne lui destine pas.

§ 4. — Cet amour procède formellement de la nature.

La providence a mis cet amour dans toutes les volontés intelligentes, dans tous les appétits sensitifs. Quant aux êtres inertes, elle supplée elle-même à leur manque d'activité, en poussant chaque individu vers son bien comme s'il en avait l'instinct. C'est donc un amour *naturel* plutôt qu'un amour *personnel*. En effet, si le Moi est ici le posses-

seur ou l'acquéreur du bien, cependant c'est à la nature qu'incombe la tâche de désirer, de chercher et de saisir ce bien. D'où résulte que, lorsque une seule personne, comme la personne humaine, est composée de deux substances différentes, on rencontre deux amours naturels, qui agissent chacun dans sa voie, qui apportent à la fois deux sortes de bien, et qui luttent l'un contre l'autre à qui procurera à la personne possession et jouissance.

Je le répète, cet amour naturel est nécessaire, essentiel, inextinguible, tant que la nature existe. Il tend au bien de la personne, mais c'est la nature qui l'entretient et le dirige. Voilà pourquoi je le nomme *amour naturel* : — amour, parce qu'il tend vers une personne; — naturel, parce qu'il procède formellement de la nature, et qu'il est comme *subi* par la personne en vertu de l'identité de celle-ci et de sa nature. Pour employer une expression de saint Paul, la personne est l'héritier qui possède, mais qui est encore en pouvoir de tuteurs.

§ 5. — Ce qu'il recherche en autrui.

Par cet amour de soi-même, on peut, à la vérité, aimer un autre que soi. Mais on l'aime en le rapportant à soi; on l'aime en tant qu'il est un bien utile ou délectable pour soi. A vrai dire, on aime en lui, non sa personne, mais ses qualités naturelles.

Il ne saurait en être autrement. En effet, cet amour ne peut que rester dans l'ordre des natures; car il provient d'un appétit de nature, et un tel appétit se porte sur des natures. Ma nature aime autrui comme une chose qui me convient; en cela elle fait office de tuteur fidèle qui ne

doit avoir en vue que les intérêts de son pupille. L'amour naturel d'autrui est donc essentiellement l'amour intéressé d'une chose qui m'est utile ou agréable. C'est ce caractère que saint Thomas a si bien exprimé, lorsqu'il dit d'un tel amour : « nous ne voulons pas du bien aux *choses* aimées, mais nous nous voulons leur bien (1) ». Par l'amour de concupiscence, la personne d'autrui est ravalée à l'état de chose. Malgré les protestations mensongères, les amours charnelles ne sont pas des amours de *personnes*, mais des amours de *choses !*

Ajoutons un dernier mot. On dit souvent que l'amour, est attiré par l'objet aimé, tend vers l'objet aimé. Il est vrai, il faut souvent un déplacement pour s'unir à un objet immobile. Le bœuf affamé se transporte à la prairie, le cerf altéré court à la fontaine. Mais, en définitive, l'acte essentiel de l'amour naturel est une traction de l'objet vers le sujet aimant. Le bœuf mange l'herbe, le cerf boit l'eau. L'amour naturel et intéressé est centripète et absorbant.

§ 6. — Résumé de ces caractères.

En résumé, les caractères de l'amour naturel sont les suivants : 1° C'est l'amour de soi par soi. Donc une seule personne, à la fois aimante et aimée. 2° C'est un amour essentiel qui procède formellement de la nature pour le bien de la personne. Il se porte à vouloir formellement, non les personnes, mais les natures convenables à la nature

(1) S. Thomas, II. II, q. 23, a. 1.

individuelle du sujet aimant. Donc c'est un amour intéressé. 3° C'est un amour qui tend à attirer les biens vers le sujet aimant, qui accapare ce qui manque au Moi pour lui en fournir possession et jouissance. Donc c'est un amour centripète.

§ 7. — L'amour d'amitié est l'amour d'un autre.

Saint Augustin dit au sujet de l'amour de soi-même : « aimer et être aimé ne sont pas deux choses, puisque l'aimant est le même que l'aimé » (1).

S. Grégoire le Grand dit au sujet de l'amour d'amitié :

« La charité ne peut exister qu'entre deux au moins. Car, à parler exactement, on ne dit de personne qu'il a de la charité pour soi-même. Mais la dilection tend vers un autre, et c'est alors qu'il peut y avoir charité (2).

S. Thomas précise le sens de ce dernier texte, en nous avertissant que le saint pape prend le mot « charité » dans le sens général d'amitié (3).

Ainsi, l'amour d'amitié n'est pas l'amour de soi, mais l'amour d'un autre. C'est toujours vouloir du bien à quelqu'un, *amare nihil aliud est quam velle bonum alicui;* mais ce quelqu'un est autre, cette personne aimée est différente de la personne aimante. Il s'établit donc une relation qui oppose deux personnes, et qui, par conséquent,

---

(1) « Non est aliud et aliud amare et amari, sicut non est alius atque alius amans et amatus ». — *De Trinit.*, lib. IX, c. 2.

(2) S. Grégoire, *in Evangel.*, homil. 17.

(3) « Gregorius loquitur de charitate secundum communem amicitiæ rationem ». — S. Thom., II. II, q. 25, a. 4, ad 1^{um}.

est une relation de l'ordre personnel. Une personne aime *personnellement* une autre personne.

Expliquons cela plus en détail.

§ 8. — Son objet et son principe formels.

Je dis d'abord que l'objet de l'amour d'amitié est formellement une personne. Sans doute, les qualités naturelles d'un homme ou ses bienfaits peuvent m'incliner à « en faire mon ami ». Mais, comme les mots l'indiquent eux-mêmes, c'est moi qui *en fais* mon ami ; et alors je l'aime, non pour l'utilité de ses qualités ou de ses bienfaits, mais pour-lui-même. Le bien que je veux, c'est à lui que je le veux, pour qu'il le possède, pour qu'il en jouisse.

La meilleure preuve que cet amour ne dépend pas essentiellement des qualités naturelles, mais vise directement la personne, c'est qu'il peut exister sans l'attrait des perfections de nature. Un père aime son fils malgré tous ses défauts et tous ses vices. Il peut estimer davantage la nature d'un étranger, mais il préfère son fils à tous. — Pourquoi ? — Parce que c'est son fils. L'amour paternel est un amour d'amitié qui va directement d'une personne à une autre personne. De même en est-il de l'amour filial, par lequel le fils préfère sa mère à toutes les femmes du monde.

Je dis de plus, que le principe formel de l'amitié est une personne. On doit le conclure de ce qui précède ; car toujours dans une relation d'opposition, les deux termes sont du même ordre. — D'où vient que le père aime son fils ? — De ce qu'il est son père. — D'où vient que le fils aime sa mère ? — De ce qu'il est son fils. La raison de l'a-

mour se tire d'une personne, aussi bien comme principe que comme terme. Concluons que l'amour d'amitié est un amour d'une personne par une personne.

§ 9. — C'est d'un amour d'ordre personnel.

On peut arriver à la même conclusion par l'analyse qui nous a servi autrefois à distinguer dans un même sujet la *nature* et la *personne*. Nous l'avons dit : tandis qu'au courant de la vie la nature est dans un changement perpétuel, la personne ne change jamais et demeure toujours la même du berceau à la tombe. Du mouvement continuel de la nature, résultent des changements avec l'âge, soit dans les besoins soit dans les attraits. Nul ne goûte plus à l'âge d'homme les jeux de son enfance, et le vieillard aime le repos autant que jeune homme il a aimé l'agitation. L'amour de soi-même présente donc un double caractère de variation et de permanence. Il demeure toujours l'amour de la même personne ; il varie dans l'amour des choses aimées pour cette personne. Dans le *velle bonum alicui, alicui* demeure, *bonum* change.

Or il en est absolument de même dans l'amour d'amitié. De soi, l'amitié est immortelle. Choisir quelqu'un pour l'aimer un jour ou un an, c'est camaraderie de plaisir ou association d'intérêt ; ce n'est pas se donner un ami, ni se donner à un ami. Pour affirmer cette immobilité de l'amitié, l'humanité est riche en formules que prodiguent les amours les plus mensongères. Il est de l'essence de l'amitié de se croire sans défaillance ; donc elle part de ce qui ne change pas pour aller à ce qui ne change pas ; elle va d'une personne à une personne. Donc enfin, l'a-

mitié est formellement une relation entre un principe personnel et un terme personnel. Voilà pourquoi, afin de la distinguer de l'amour *naturel* de soi-même, je la nomme amour *personnel* d'un autre.

Il est vrai qu'il y a une partie variable dans l'amour d'amitié comme dans l'amour naturel, savoir, les choses aimées. Mais remarquez-le : la variation correspond ici, non aux changements dans la nature de la personne aimante, mais aux changements dans la nature de la personne aimée. C'est par le même amour que la mère veut à sa fille, d'abord une poupée, plus tard un mari. Ce sont les goûts, les besoins, les attraits de la personne aimée, qui dirigent et qui déterminent les vouloirs de la personne aimante. L'aimant met au service de l'aimé sa volonté qui jusque-là ne travaillait que pour lui.

§ 10. — Son désintéressement.

Par là, nous constatons le caractère désintéressé, le caractère *centrifuge* de l'amour d'amitié. La volonté naturelle, chargée de biens extérieurs, revenait du dehors vers la personne dont elle fait partie, ainsi qu'un fleuve engraissé de limon descend à l'océan par sa pente naturelle. Mais voici que cet océan se gonfle, et contraint le fleuve à renverser le sens de son courant, pour porter ses richesses sur une rive aride.

L'amour de soi-même ramasse, l'amour d'amitié donne. Ce sont les mêmes activités naturelles en jeu ; c'est la même volonté qui court, mais dans l'amour naturel elle revient à l'aimant, et dans l'amour d'amitié elle est rejetée vers l'aimé.

§ 11. — C'est un don de tout soi-même.

Et ceci nous fait pénétrer dans les entrailles mêmes de l'amitié. L'amitié donne, et que donne-t-elle? Des biens extérieurs, sans doute; mais ces dons ne sont, à vrai dire, que le résultat de l'amitié. On donne à son ami parce qu'on l'aime, on ne l'aime pas parce qu'on lui donne.

Le don constitutif de l'amitié est la donation d'un bien intérieur. — Quel bien? — La propre faculté de vouloir; puisque l'aimant rapporte l'exercice de sa volonté à l'avantage de l'ami; puisqu'il dirige sa volonté vers lui; puisqu'il la met à son service. La donation de la faculté voulante : tel est l'élément constitutif de l'amitié.

Cette donation en entraîne d'autres.

En donnant sa volonté, l'aimant donne aussi son intelligence, sa mémoire, toute sa nature, en tant que la volonté leur commande. Ainsi s'expliquent les variations de forme d'une longue amitié. Chaude, ardente, passionnée, lorsque le sang bout dans les veines; calme, sereine, immatérielle, lorsque la vieillesse assure la domination de l'âme sur le corps. Pourtant, sous des formes si contraires, c'est toujours la même volonté donnée, la même amitié; car les personnes sont les mêmes.

Concluons : l'essence de l'amitié est de donner à un autre sa propre nature, de communiquer à un autre tout ce que l'on est. L'ami devient ainsi une seule chose avec l'aimant, non parce que l'aimant l'absorbe en lui, mais parce que l'aimant se communique à lui, parce qu'il lui donne tout ce qu'il a et tout ce qu'il est. Telle est l'essence même de l'amour d'amitié, suivant cette belle pa-

role de l'Aréopagite : *L'amour sort de soi, ne laissant pas l'aimant être à soi-même, mais faisant qu'il soit à l'ami* (1).

Et voilà encore par où l'on constate que cet amour procède formellement non de la nature, mais de la personne. C'est un amour « donnant ». Or une nature ne donne pas; elle est, elle agit. La personne seule peut donner, parce qu'il n'y a à pouvoir donner que celui qui possède. La volonté, considérée en tant qu'elle est une nature, est une faculté cherchant le bien, le prenant, l'apportant, ainsi que le chien de chasse quête, saisit, et rapporte le gibier à son maître. Quant à la personne, elle seule donne ou reçoit. Si elle aime d'amitié, elle donne à la personne aimée tout ce qu'elle est elle-même, de telle sorte que sa nature devienne commune à deux sujets, et qu'on ne distingue plus que les personnes : la personne donnante et la personne recevante.

§ 12. — Liberté de l'amour d'amitié.

L'amour d'amitié est essentiellement désintéressé, généreux, libéral. Je termine sa description, en ajoutant qu'il est essentiellement libre, et c'est là son plus beau titre de noblesse.

En effet, le caractère de la possession et du domaine est de pouvoir disposer librement de ses propres richesses. On ne peut donc concevoir une « personne », c'est-à-dire, un propriétaire de sa propre nature, qui n'aurait pas, du moins en droit, le libre usage de cette nature. C'est par un acte de propriétaire et, par conséquent, c'est librement

(1) S. Denis, *Noms divins*, ch. 4, § 13.

qu'une personne dispose de ses biens. Voilà pourquoi, dans leur code inhumain, les anciens opposaient la personne à l'esclave.

Et voyez la différence entre l'amour de soi-même et l'amour d'amitié. Le premier amour résulte de ce que la personne est constituée par une nature. La personne subit inéluctablement les lois nécessaires de cette nature, à laquelle elle est enchaînée par les liens de l'identité. Il faut que la personne s'aime et elle s'aimera tant qu'elle sera. Quant à l'amour d'amitié, il procède de la personne, en tant qu'elle est propriétaire; il procède donc par un acte essentiellement libre, et qui est sa propre raison.

J'aime, parce que je veux aimer, et je veux aimer parce que j'aime.

Vous m'objecterez l'amour des parents pour leurs enfants. Certes, aucune amitié n'est plus désintéressée, plus dévouée; et pourtant, son universalité semblerait démontrer qu'elle tient aux lois les plus nécessaires de la nature. Cet exemple, j'en conviens, est bien choisi, pour montrer comment le Créateur a disposé nos natures, de manière à incliner nos personnes vers les actes les plus nobles. D'ailleurs, pour assurer la perpétuité de la vie et pour honorer la paternité, la Providence a déposé, jusque dans les natures simplement brutales, des instincts qui remplacent l'amour et le dévouement. Mais, quelle que soit l'inclination de la nature humaine vers l'amitié, celle-ci reste toujours sous la dépendance de la liberté. La preuve en est triste, mais convaincante. Jamais on n'a rencontré homme qui se haïsse soi-même, et trop souvent l'histoire est contrainte à enregistrer des haines parricides.

§ 13. — Résumé de ces caractères.

Voilà donc déterminés les caractères de l'amour d'amitié, autant qu'on peut analyser froidement cette flamme. Résumons-les en les opposant aux caractères de l'amour de soi.

1° C'est l'amour d'un autre que soi. Donc différence de la personne aimante et de la personne aimée. 2° C'est un amour centrifuge de libéralité, qui tend à communiquer à l'aimé tous les biens et jusqu'à la nature de l'aimant. 3° C'est un amour personnel, qui procède formellement d'une personne. Aussi est-il essentiellement libre, comme il est essentiellement libéral.

§ 14. — Comparaison de l'amour naturel et de l'amour personnel.

L'amour de soi et l'amour d'autrui ont un caractère commun. Tous les deux sont des actes de cette faculté naturelle qu'on nomme la volonté : *amare est velle bonum.*

Mais il y a opposition, par le sens suivant lequel court l'acte de la volonté. Dans l'amour de soi, la volonté rapporte le bien à la personne dont elle fait partie. Dans l'amour d'autrui, la volonté porte à une autre personne les biens possédés par la personne voulante. Ces deux amours sont donc irréductibles l'un dans l'autre, malgré leur fond commun ; de même que deux courants de sens contraire ne peuvent être attribués à la même

impulsion, bien que ce soit la même eau qui coule dans l'un ou dans l'autre.

Ces deux amours sont intrinsèquement bons, si quelque circonstance accidentelle ne vient pas en vicier l'exercice. On ne peut le nier de l'amour de soi, puisque c'est un amour essentiel qui résulte de la constitution même de notre être. Sa raison et son indestructibilité s'appuient, en effet, sur le fond même de l'être, c'est-à-dire, sur l'identité réelle de la nature et de la personne. Une « nature » voulante ne peut pas ne point vouloir le bien, puisque c'est en cela même que consiste la quiddité de la volonté. Une « nature » identique à une « personne » ne peut pas ne point vouloir le bien à cette personne, puisque la nature se rapporte à la personne. Donc encore une fois, l'amour de soi-même est une chose bonne, légitime, une perfection de nature, et ne contient en elle-même rien qui rappelle le honteux égoïsme.

Quant à l'amour d'amitié, il est inutile de le défendre. N'est-il pas ce qu'il y a de plus noble dans l'humanité? N'est-il pas la plus pure gloire du cœur humain?

§ 15. — Conciliation entre Fénelon et Bossuet.

Pour le dire en passant, cette distinction entre l'amour naturel et l'amour personnel permet, si je ne m'abuse, de résoudre la fameuse querelle entre Bossuet et Fénelon. Le premier a montré la solidité de sa raison, en soutenant l'inaliénabilité de l'amour de soi-même; mais il s'est montré étroit, en réduisant à cet amour essentiel l'amour désintéressé d'amitié ou de charité. Le second a eu tort de prétendre qu'on peut renoncer à son propre bonheur

heur; mais son intelligence aimante a vu juste, lorsqu'il a maintenu à l'amour d'amitié cette gloire d'être pur de tout intérêt personnel et d'être sa propre raison et son propre principe. Bossuet n'a tenu compte que de la nature, Fénelon n'a regardé que la personne. Pour les concilier, il suffit de remarquer que la nature et la personne sont choses identiques, bien que formellement et irréductiblement distinctes l'une de l'autre.

ARTICLE II.

DE L'AMOUR EN DIEU.

§ 1. — Dieu s'aime par un amour essentiel.

Puisque l'amour naturel de soi est bon et légitime, il vient de Dieu; et puisqu'il vient de Dieu, il a sa raison éminente en Dieu même. Il y a plus. L'honnête amour de soi-même est une perfection meilleure que sa contradictoire. Donc, d'après la règle de saint Anselme, on doit l'attribuer à Dieu. Et comment Dieu ne s'aimerait-il pas d'un amour infini? D'une part, sa volonté est infiniment parfaite, et d'autre part, son Être est la bonté infinie, la bonté substantielle. Ne serait-il pas absurde qu'une volonté parfaite n'aimât point la Bonté?

Dieu se veut soi-même, il s'aime infiniment, et il

jouit de soi-même. Il veut que toutes les créatures se rapportent à lui, parce qu'il est la fin essentielle de tout ce qui n'est pas lui. C'est là un amour essentiel, nécessaire, qui, par conséquent, fait partie de la nature divine : amour *naturel* de Dieu par soi-même et pour soi-même : courant qui reste en Dieu, mais qui attire à Dieu la créature comme à son centre. En Dieu, tout ce qui est Dieu s'aime ainsi par un seul et identique amour.

§ 2. — Saint Augustin cherche en vain la Trinité dans cet amour.

Saint Augustin, âme aimante, devait être tenté d'aller demander à l'amour la raison de la Trinité. Il crut un instant avoir trouvé ce qu'il cherchait.

« L'amour, dit-il, est l'amour d'un aimant, et par l'amour on aime l'aimé. Voici donc trois choses : l'aimant, l'aimé, l'amour » (1).

Mais, lorsqu'il s'efforçait par cette voie de s'élever de l'homme à Dieu, il sentit bientôt que la triplicité lui échappait. Car, réfléchissant que Dieu par son amour s'aime soi-même, il ajoutait bientôt :

« Il y a trois choses : l'aimant, l'aimé, l'amour. Et si je n'aime que moi? Eh bien! l'aimé et l'amour en feront-ils moins deux? Mais l'aimant et l'aimé sont identiques, lorsque quelqu'un s'aime; aimer et être aimé sont une seule chose, lorsqu'on s'aime soi-même. Car dire : « il s'aime », ou dire : « il est aimé par soi », c'est dire deux fois la même chose... Il n'y a donc que deux choses lorsqu'on s'aime, savoir, l'amour et

(1) S. Augustin, *de Trinitate*, lib. VIII, cap. 10.

l'aimé, puisqu'alors l'aimant et l'aimé ne sont qu'un. Il ne semble donc plus que, partout où il y a amour, on trouve trois choses..... Où donc est la Trinité » (1)?

Cette difficulté obligea saint Augustin à faire intervenir un autre acte que l'amour. « L'âme, dit-il, ne peut s'aimer si elle ne se connaît; car comment aimer ce qu'on ignore? » (2). Il s'engagea donc dans l'étude de l'intelligence et y découvrit le verbe; puis il revint à la volonté, pour y constater que l'amour procède et de l'âme et de son verbe. Telle est la marche qu'a suivie saint Augustin pour établir sa théorie de la Trinité.

§ 3. — Richard s'adresse à l'amour d'amitié.

Qu'il y ait en Dieu un amour essentiel et naturel, on ne peut en douter. Mais il y a lieu de se demander s'il n'y a pas aussi en Dieu un amour personnel, un amour d'amitié. Sans doute, la création est l'effet d'un mouvement d'expansion, Dieu créant librement et par pure libéralité pour le bien et le bonheur de ses créatures. Mais les choses finies, contingentes, ne peuvent suffire à une capacité d'aimer infinie et éternelle. — Quoi donc! L'amitié personnelle, expansion si noble et si belle, se rencontrera parmi les choses humaines, et ne sera pas un reflet d'amitiés vraiment divines? Richard ne peut le croire, et c'est par l'amitié qu'il s'efforce de pénétrer dans le mystère de la très sainte Trinité.

Et voilà ce qui oppose l'une à l'autre les théories de

(1) S. Augustin, *de Trinitate.*, lib. IX, cap. 2.
(2) *Ibid.*, cap. 3.

saint Augustin et de notre Richard. Saint Augustin part de l'amour « naturel » de Dieu pour lui-même. Il est donc conduit à étudier cet amour dans la « nature » même de Dieu, et par suite à analyser cette nature. Aussi bien, sa théorie de la Trinité procède d'une analyse de la nature divine, d'une distinction entre les facultés naturelles, d'une opposition entre les principes et les termes des opérations naturelles. Sans doute, saint Augustin parvient à son but, parce que la Trinité a dispersé partout ses vestiges; mais il lui faut un effort suprême pour attribuer la subsistence personnelle à des termes tels que le concept ou l'amour.

Quant au prieur de Saint-Victor, conformément à l'idée grecque, sa pensée vise immédiatement la « personne ». Son regard rencontre donc du premier coup en Dieu l'amour personnel : amour d'amitié, amour centrifuge, amour désintéressé, amour de personne à personne; et c'est dans l'analyse de cet amour qu'il va chercher la Trinité.

§ 4. — Avantage de ce point de vue.

Le point de vue, auquel se place Richard, lui donne de grands avantages. Je l'ai dit bien des fois : les concepts de personne et de nature sont irréductibles, autant que le sont, pour une même ligne droite, l'élément de longueur et l'élément de direction. D'où il résulte qu'une théorie rationnelle de la Trinité sera d'autant plus logique et plus claire, qu'on y aura moins recours au concept de la nature, et qu'on fera plus appel au concept de la personne. Le mérite de l'explication de Richard est précisément

qu'elle s'appuie uniquement sur le concept de la personnalité. On ne s'y occupe que des personnes ; toutes les perfections dont il est question sont des qualités d'ordre personnel ; tout se passe de personne à personne. Bref, cette théorie est comme un échiquier dont toutes les pièces sont des personnes, et dont tout le jeu répond aux lois qui régissent, non les natures, mais les personnes.

Aussi bien, toute la difficulté, dans ce système, sera de ramener la pluralité des personnes à l'unité de nature et de substance. On s'en souvient : cette même difficulté a beaucoup exercé les Pères grecs, parce qu'ils visaient, eux aussi, la personne avant la nature.

§ 5. — Objection à prévenir.

Avant d'entrer dans le détail, il est utile de prémunir l'esprit du lecteur contre un sentiment qui l'empêcherait d'apprécier les beautés de cette théorie.

S'adresser uniquement à l'amour pour y chercher les processions, c'est, semble-t-il, s'adresser uniquement à la volonté pour y contempler le cours de la vie divine. Mais n'est-ce point là un procédé bien étroit, je dirai même, bien étriqué? Pourquoi ne considérer en Dieu que la faculté de vouloir, et négliger la faculté de connaître? La vie de Dieu coule dans son intelligence autant que dans sa volonté ; dans celle-là d'abord, dans celle-ci ensuite. Une théorie des processions divines qui ne s'appuie que sur l'acte de volonté pourra être ingénieuse ; elle ne sera jamais recommandable.

Telle est l'objection. Elle est sérieuse ; car elle revient à réduire la théorie de Richard à n'être qu'un jeu d'esprit,

bon tout au plus à amuser les curieux. Elle est profonde, et pour y répondre, il faut aller reprendre les choses de très loin. Que le lecteur me pardonne donc une courte digression, sur un sujet que j'aurai à traiter plus loin d'une manière développée.

§ 6. — De deux écoles philosophiques.

Et d'abord une comparaison.

La science, qu'on appelle « mécanique rationnelle » peut procéder de deux manières différentes. Autrefois, on établissait d'abord les lois de l'équilibre, c'est-à-dire, du repos; c'était ce qu'on appelait la *Statique*. Puis on y ramenait, par un ingénieux théorème, les lois du mouvement, c'est-à-dire, la *Dynamique*. Ce procédé revenait donc à réduire la science du « mouvement » à la science du « repos ». — Une école plus moderne étudie d'abord les lois du mouvement, et considère l'équilibre comme un simple cas particulier, où le mouvement est nul. C'est tirer la Statique de la Dynamique.

Hé bien! on peut dire que ces deux procédés scientifiques ont leurs analogues en philosophie.

Dans la classification d'Aristote, la substance est la base primordiale de l'être, sur laquelle s'appuie tout le reste. C'est une façon de piédestal immobile, une sorte de noyau inerte qui soutient les facultés et les puissances; et de celles-ci procèdent enfin les actes et les opérations de l'être. Dans cette visée, la puissance est avant l'acte, l'immobilité avant le mouvement. On a là une *Statique* de l'être, sur laquelle s'appuie la *Dynamique* de l'activité.

Mais l'école, que j'appellerai dionisienne, procède par

une visée contraire. Elle considère l'activité comme le fond même de l'être, et impute à bassesse et défaillance l'immobilité des corps inertes. Dans cette manière de voir, on s'occupe donc immédiatement de la *Dynamique* de l'être, science qui contient la *Statique* de la matière, comme le cas particulier le plus inférieur (1).

§ 7 — De deux concepts de la Divinité.

On prévoit que cette différence de visée philosophique se manifestera en théologie.

Le péripatéticien considère en Dieu, d'abord la substance, puis les deux facultés d'intelligence et de volonté. Sans doute, il affirme, qu'en vertu de la simplicité divine, l'acte intellectuel est l'être même, « in Deo intelligere est esse », et que l'acte de volonté est l'être même, « in Deo velle est esse ». Il n'en reste pas moins que, dans l'analyse logique des choses divines, la substance est comme un tronc qui se bifurque en deux branches distinctes, l'intelligence et la volonté. Cette dernière faculté n'est donc, pour ainsi parler, qu'une part de l'activité divine : disons même, une part subordonnée à l'intelligence, puisque vouloir suppose connaître.

Le dionisien conçoit la divinité d'une toute autre manière. Pour ce philosophe, tout ce qu'il y a de plus réel, c'est l'activité en acte, c'est le mouvement vital, *vita in motu*. Par conséquent, au sommet des choses un acte subsistant, une vie qui s'épanouit, un acte d'où sortent

(1) Comparez à la théorie de Maine de Biran.

par voie d'expansion toutes les perfections divines, et si j'ose dire, l'être même. Une telle conception vous semble étrange, irrationnelle, absurde peut-être même. Mais, dans votre surprise, il y a lieu à faire la part des habitudes et de l'éducation intellectuelle. Qu'il me suffise, pour prévenir tout jugement précipité, d'avertir que nous étudierons à fond cette conception, lorsque nous la retrouverons dans Alexandre de Halès et saint Bonaventure.

§ 8. — Retour sur l'objection.

Revenons maintenant à la prétention de Richard, de faire surgir du seul amour les deux processions divines. J'en conviens : si, dans votre concept du Divin, les facultés de connaître et de vouloir forment comme deux branches sortant d'un même tronc, votre critique est fondée. S'adresser uniquement à l'acte d'amour, n'utiliser qu'une moitié de la sève divine, c'est se condamner à poursuivre une œuvre qui ne soit ni large, ni complète, ni vraie.

Mais rappelez-vous que, pour juger la pensée d'un auteur, on doit se mettre à son point de vue et s'accommoder à sa visée. Concevez donc l'Être Premier, comme un Acte subsistant. — Quel nom donner à cet acte spirituel? — C'est ou bien une pensée, ou bien un amour. — Mais la pensée garde encore je ne sais quel caractère d'immobilité et de repos en soi. Quant à l'amour, saint Denis nous enseigne « qu'il est *extatique*, qu'il ne laisse pas l'aimant rester à soi, mais qu'il le livre à l'aimé » (1).

(1) Ἔστι δὲ καὶ ἐκστατικὸς ὁ θεῖος ἔρως, οὐκ ἐῶν ἑαυτῶν εἶναι τοὺς ἐραστὰς, ἀλλὰ τῶν ἐρωμένων. S. Denis, *Des noms divins*, c. 4, § 13.

L'amour est donc, tout entier, à l'état de *mouvement*, et, par conséquent, il est l'acte le plus pur de l'activité vitale la plus parfaite. — Conformément à cette considération, nous concevrons, au sommet métaphysique, un Amour subsistant, à l'état d'Acte qui soit sa propre substance, sa propre vie, sa propre subsistence. Pour nous, comme pour saint Denis, le nom suprême, le premier nom de Dieu ne sera pas l'ÊTRE, car il y a des êtres inertes, mais le BON, parce que la bonté est toute activité.

Ai-je besoin d'ajouter que, vue de ces hauteurs, l'objection qui nous préoccupait s'évanouit d'elle-même? Dans Celui, qui est avant tout le Bon, l'Amour est la divinité même.

Amour, voici la substance divine; Aimant, voici le suppôt divin. — Un seul Amour, c'est l'Unité; trois Aimants, c'est la Trinité. Tel est le fond même de toute la théologie de Richard :

« Il n'y a pas à en douter, dit-il, au sein de la suprême simplicité, être est identique à aimer. Pour chacun des Trois, sa personne est donc identiquement son amour. Par conséquent, être plusieurs personnes dans la même divinité n'est pas autre chose qu'être trois à avoir le même et identique amour. C'est l'Amour suprême, mais avec une propriété différente dans chaque personne. La personne n'est pas autre chose que l'Amour suprême avec une propriété distinctive » (1).

C'est ainsi qu'au sommet des choses, la théorie métaphysique de Richard et sa théorie psychologique s'unissent et se fondent ensemble, comme je l'avais annoncé.

(1) Richard, lib. V, c. 20.

ARTICLE III.

DE L'AMOUR DANS LA TRINITÉ.

---

§ 1. — Prologue de Richard.

Après avoir employé deux Livres à démontrer l'unité, l'éternité, la bonté et souveraine perfection de Dieu, Richard ouvre son troisième Livre, en annonçant qu'il va maintenant s'occuper des mystères de la Trinité.

« Dans ces nouvelles questions, dit-il, il faut d'autant plus d'application et d'ardeur, qu'on trouve moins dans les écrits des Pères, sur quoi appuyer des arguments de raison, (car il ne s'agit pas ici des témoignages de l'Écriture).

En voyant mon entreprise, qu'on rie, si on le veut; si on le veut, qu'on se moque, on en a le droit. Car, à parler vrai, dans cette audacieuse tentative, je suis moins soulevé par la science, que je ne suis excité par l'ardeur d'un cœur qui bouillonne. Et si je ne parviens pas au but? si je tombe en courant? Eh bien! je me réjouirai quand même d'avoir cherché toujours la face de mon Dieu, en courant, en peinant, en suant. Si donc il m'arrive de défaillir dans une voie tellement longue, ardue, abrupte, je n'aurai pas rien fait, si je puis du moins dire en toute vérité : j'ai fait ce que j'ai pu, *quæsivi et non inveni illum, vocavi et non respondit mihi* (Cant. V, 6). D'ailleurs, l'ânesse de Balaam, la même qui autrefois avait arrêté son cavalier sur sa route, la voici qui, je ne sais comment, me pousse et m'excite à courir dans mon chemin. Je l'entends qui me parle et qui me dit : Celui qui a pu me donner de parler peut, sans doute, en faire autant pour toi. Mettons-nous donc

en marche vers le but proposé, avec toute la promptitude et l'application possible » (1).

Voilà comment Richard annonce qu'il se lance dans une voie nouvelle. Un tel prologue nous prépare à trouver de la flamme dans cette poursuite de l'Amour.

§ 2. — L'amour exige en Dieu une pluralité de personnes.

Richard prouve la pluralité de personnes divines par trois arguments tirés de l'amour personnel d'amitié. Je les résumerai, en reproduisant le plus possible les expressions de notre auteur.

Raison de bonté. — En Dieu plénitude de toute bonté, donc plénitude de charité, c'est-à-dire d'amitié. Car rien n'est meilleur que la charité, rien n'est plus parfait. Or la charité suppose la pluralité de personnes. Mais qu'on ne suppose pas que des personnes créées puissent être un terme suffisant à la charité d'une personne divine. Une charité ne peut être parfaitement ordonnée, que si elle a un terme digne de son principe. Il faut donc qu'à la personne aimante réponde une personne digne de son amour. La charité d'un Dieu aimant ne peut se satisfaire que dans un Dieu aimé.

« Ainsi, la plénitude de divinité ne peut être sans la plénitude de la bonté; la plénitude de la bonté ne peut être sans la plénitude de la charité; à son tour, la plénitude de la charité ne peut se rencontrer sans la pluralité de personnes » (2.)

(1) Richard, lib. III, cap. 1.
(2) *Ibid.*, cap. 2.

Raison de félicité. — En Dieu, plénitude de bonté: donc plénitude de félicité.

« Or que chacun interroge sa propre conscience, et il confessera sans hésitation que la charité, déjà la meilleure des choses, en est aussi la plus délicieuse. L'expérience, la nature en font foi ».

Donc, dans la souveraine félicité, il y a charité. Or le propre d'un amour pur est de vouloir être aimé. Pour que l'amour soit jouissant, il faut qu'il soit mutuel. Dans cette amitié mutuelle, l'un donne l'amour, l'autre le rend. En tous les deux, c'est le même amour, avec un caractère de gratuité dans la personne qui prend un ami, et avec un caractère de devoir dans la personne admise à l'amitié. Autre est celui qui donne l'amour; autre celui qui le rend. Donc, pour l'amitié, il faut au moins deux personnes. Une telle jouissance ne peut manquer en Dieu (1).

Raison de gloire. — Voici un dernier argument qui a une saveur toute grecque. Il s'appuie sur le fameux dilemme : s'il n'y a qu'une personne en Dieu, ou bien Dieu veut se communiquer et ne le peut pas, ou il le peut et ne le veut pas. Dans le premier cas, il ne serait pas tout-puissant; dans le second, il ne serait pas généreux. — Quoi! Dieu a donné aux anges et aux hommes la gloire de la libéralité, et il en serait privé? Rien de plus magnifique, rien de plus glorieux, que de ne vouloir posséder aucun trésor sans le communiquer; et cette gloire manquerait à Dieu? Il n'aurait donc plus qu'à se laisser

(1) Richard, lib. III, cap. 3.

ignorer des anges et des hommes, pour cacher sa sordide avarice. — Non, non! dans l'Être infiniment glorieux, on ne saurait supposer une avare réserve pas plus qu'une prodigalité désordonnée. « Dans cette souveraine majesté, la plénitude même de gloire exige un compagnon de gloire » (1).

Tel est le résumé des trois arguments, par lesquels Richard se persuade avoir si bien démontré la pluralité de personnes divines, qu'il conclut ainsi :

« Il faut être atteint de folie pour contredire à une si évidente démonstration... Rien n'est meilleur, rien n'est plus délicieux, rien n'est plus glorieux que la vraie, la sincère, la souveraine charité; et cette amitié ne peut exister sans la pluralité des personnes. C'est ainsi que la pluralité de personnes est démontrée par un triple argument... Triple lien, *funiculus triplex qui difficile rumpitur*; corde suffisante avec la grâce de la sagesse divine pour lier le phrénétique qui attaque notre foi » (2).

§ 3. — Cette exigence ne peut provenir que de l'amour.

C'est ici le lieu de signaler l'ingénieuse méthode qu'emploie notre prieur, pour réfuter la théorie qu'Abailard avait mise à la mode. Ce Maître, alors fameux, prétendait trouver la Trinité dans la puissance, la sagesse et l'amour. Richard, sans le prendre à parti par une argumentation violente, sans même le nommer, se contente de remarquer que ni la puissance, ni la sagesse, ne peuvent mettre sur la voie d'une pluralité de personnes; et la raison qu'il en donne est conforme à son génie.

(1) Richard, lib. III, cap. 4.
(2) *Ibid.*, cap. 5.

« Entre les délices de la charité et celles de la sagesse, il y a, dit-il, cette différence, qu'on puise d'habitude dans son propre cœur les délices de la sagesse, et dans un autre cœur les délices de la charité. Celui qui aime intimement et désire être aimé intimement, ne jouit pas, mais reste inquiet, tant qu'il ne puise pas dans le cœur de son aimé la douceur de dilection dont il a soif. Au contraire, on ne jouit jamais autant de la sagesse, que lorsqu'on la tire de son propre fond. Il n'y a donc rien qui répugne à dire, que la plénitude de la sagesse peut exister dans une personne subsistant seule. D'où il semble que, lors même qu'il n'y aurait eu qu'une seule personne en Dieu, cette personne néanmoins aurait pu avoir la plénitude de sagesse. D'ailleurs pas de plénitude de sagesse sans plénitude de puissance, et pas de plénitude de puissance sans plénitude de sagesse (1)... Mais la plénitude de félicité apparaît ne pouvoir pas exister sans une pluralité de personnes. C'est plus clair que le jour, après nos explications précédentes. Car, si en Dieu il n'y avait qu'une personne, elle n'aurait pas à qui donner un suprême amour et qui lui rendrait un suprême amour. Où seraient donc ces délices suprêmes qu'on puise, non dans son propre cœur, mais dans le cœur d'un autre?... » (2).

En réfutant ainsi Abailard, Richard a dû s'apercevoir que son argument portait plus loin, et atteignait la théorie qui fait procéder le Fils d'un acte intellectuel. Il était assez indépendant pour ne pas s'en intimider.

Ce n'est pas que Richard ignorât ou méprisât les hautes spéculations de saint Augustin ; mais il tenait à ce qu'on n'y vît que ce qu'y voyait ce saint docteur, c'est-à-dire, de simples comparaisons, de simples images du mystère, de pures *appropriations* (3). Après cette restriction, il

(1) Richard, lib. III, cap. 16.
(2) *Ibid.*, cap. 17.
(3) Lib. VI, cap. 15. Confer *de tribus appropriatis*. — M. col. 993.

explique la distinction entre « la puissance, la sagesse et la bonté », en corrigeant adroitement le langage d'Abailard pour le rendre orthodoxe.

Il y a, dit-il, dans cette trinité de choses créées, une correspondance, terme à terme, avec la Trinité incréée. Avant tout, la « puissance »; car il peut y avoir puissance sans sagesse, mais il ne saurait y avoir sagesse sans puissance.

« En effet, pouvoir savoir est sans aucun doute un certain pouvoir. Donc, c'est la puissance qui donne à la sagesse de pouvoir être, et non la sagesse à la puissance ».

D'autre part, ajoute-t-il, il peut exister puissance et science sans bonté, c'est-à-dire, sans bon vouloir: témoin Lucifer. Mais il ne peut exister bon vouloir, sans puissance de bien vouloir ni sans discernement entre le bien et le mal.

« Ainsi la vraie bonté contracte son être aussi bien de la sagesse que de la puissance. C'est pourquoi dans cette trinité, la puissance est seule à ne pas procéder, la sagesse procède de la seule puissance, et la bonté procède à la fois de la puissance et de la sagesse. Vous voyez donc clairement, comment dans la trinité de ces choses, sont exprimées les propriétés de la Trinité suprême et éternelle » (1).

Ne reconnaissez-vous point ici la théorie d'Abailard, mais corrigée et devenue orthodoxe?

§ 4. — L'amour exige une Trinité de personnes.

Il y a plusieurs personnes. — Mais combien? — Nous l'ignorons encore, remarque Richard. La pluralité n'est

(1) Richard, lib. VI, cap. 15.

pas nécessairement une trinité. De nouveau, interrogeons la charité, c'est-à-dire, l'amour d'amitié, et demandons-lui si deux personnes suffisent à sa perfection. Ici notre contemplatif manifeste toute la subtilité de son esprit et la délicatesse de son âme. Quelle est, dit-il, le caractère le plus beau, le plus pur, le plus élevé de la véritable amitié, *præcipuum caritatis?*

« C'est vouloir qu'un autre soit aimé autant qu'on l'est soi-même. Dans l'amour mutuel, surtout lorsqu'il est ardent, rien de plus rare, mais rien de plus beau, que de vouloir qu'un autre que vous soit aimé autant que vous-même, par celui que vous aimez et qui vous aime souverainement... On laisse voir qu'on n'est point parfait en charité, lorsqu'on ne se complaît pas dans la communication de la jouissance de l'amitié. C'est l'indice d'une grande faiblesse, que de ne pouvoir supporter un associé dans l'amitié. Pouvoir souffrir un troisième est la marque d'une grande perfection. S'il est beau de pouvoir le souffrir, il est plus beau de l'accueillir gracieusement. Tout ce qu'il y a de plus beau est de le désirer et de le chercher » (1).

Au premier aspect, cette considération de Richard semble un peu raffinée. Mais plus on la médite, plus on découvre qu'elle est profondément vraie, et qu'elle n'exprime que le désintéressement absolu propre à la véritable amitié.

Partout où vous apercevrez poindre la jalousie, l'accaparement pour soi, jugez que c'est un mouvement centripète, et par conséquent un mouvement qui trouble le courant de l'amitié. Voilà pour convaincre de mensonge ces passions de la chair qui crient si haut leur

(1) Richard, lib. III, cap. 11.

dévouement. Voilà pour analyser certaines concupiscences moins grossières, si bien nommées : *amitiés particulières* (1). Prétendez-vous que votre amitié se referme sur deux cœurs? Souffrez-vous impatiemment qu'un autre partage avec vous les pensées, les affections, les confidences de votre ami? N'en doutez pas : votre amitié est de mauvais aloi; elle est infectée au moins par l'égoïsme. Au contraire, désirez-vous que votre ami soit connu et aimé par d'autres, comme vous le connaissez et l'aimez? qu'il en aime un autre comme il vous aime? qu'il se donne à lui comme il se donne à vous? Votre amitié, vous déclare Richard, est chose rare; mais elle est la plus pure, la plus sincère, la plus libérale des amitiés. Aussi conclut-il :

« Donnons à l'Être suprême ce qui est le suprême; donnons au Très Bon ce qui est le meilleur. Donc, la perfection et la consommation de l'amitié entre les deux personnes divines exige un associé à cette mutuelle dilection » (2)

Puis, reprenant chacun de ses trois arguments, il démontre par le détail que, soit la bonté, soit la félicité, soit la gloire de l'amitié entre deux amis : tout requiert que deux personnes divines s'unissent pour s'associer une troisième, qui leur soit égale en toutes choses pour être leur égale en amour.

Telle est la voie par laquelle Richard parvient à la

(1) « Perfectior est dilectio mutua quam reflexa, et perfectior adhuc mutua communicata quam non communicata, quia talis, scilicet non communicata videtur sapere amorem libidinosum ». — S. Bonavent., I *sentent.*, dist. 10, art. 1, q. 1. *Fundamenta.*

(2) Lib. III, cap. 11.

Trinité. Je n'entre pas dans les développements qu'il donne à sa pensée, parce que nous les retrouverons dans saint Bonaventure. Mais ce qui précède suffit pour faire pressentir leur délicatesse et leur suavité.

§ 5. — L'amour distingue les deux processions.

Nous avons vu comment, dans sa théorie métaphysique, Richard distinguait les deux processions en « plus principale » et « moins principale », suivant une expression tirée de saint Augustin (1), ou bien en « immédiate » et « médiate » suivant le langage des Pères grecs. Sa théorie psychologique fournit une distinction analogue.

« La raison, dit-il, reconnaît évidemment que l'Innascible a voulu avoir un compagnon digne de soi, *condignum habere voluit*, afin d'avoir à la fois à qui donner un amour suprême et qui lui rendît un amour suprême. Mais, de plus, il a voulu avoir un ami commun, *condilectum habere voluit*, pour avoir un compagnon d'amour, et pour ne se rien réserver de ce qu'il pouvait mettre en commun » (2).

Cette distinction entre le *condignus* et le *condilectus* est à signaler. Nous la retrouverons sous une autre forme dans la théorie grecque, où l'on considère le Fils comme un épanouissement des attributs « physiques » de la nature du Père, et le Saint-Esprit comme le parfum « moral » de sa sainteté. La pensée de Richard est analogue. Car il continue ainsi :

(1) S. Augustin, *de Trinitate*, lib. XV, cap. 17, § 29.
(2) Richard, lib. VI, c. 6.

« Dieu a voulu avoir un *condignus* (c'est-à-dire un compagnon de dignité) pour avoir à qui communiquer les richesses de sa grandeur, et un *condilectus* (c'est-à-dire un compagnon d'amour) pour avoir à qui communiquer les délices de son amour. C'est pourquoi la cause originaire de l'un est, pour parler ainsi, la communion de majesté, et il semble que la communion d'amour soit la cause originaire de l'autre. Donc, bien que la production de l'une et l'autre personne ait son principe, comme nous l'avons dit, dans la volonté paternelle, cependant chaque procession a sa raison et sa cause distincte » (1).

Il est facile à notre auteur d'en déduire que la procession du *condignus* précède logiquement la procession du *condilectus;* — que le *condignus,* auquel est communiquée la nature de la première personne, mérite le nom de « Fils » ; — que le *condilectus* doit procéder de la communauté d'un amour qui tend à se communiquer, et que, par conséquent, le *condilectus* porte à bon droit le nom « d'Esprit », soit parce qu'il est un souffle d'amour, soit parce que la communauté d'amour dans deux personnes établit en eux le même esprit (2). Le Saint-Esprit procède donc à la fois du Père et du Fils; car « de même que la perfection de l'un requiert un *condignus,* la perfection de tous les deux requiert un *condilectus* » (3).

Et plus loin résumant sa théorie :

« Voulez-vous entendre en abrégé cette longue explication? l'Innascible veut avoir un *condignus* qui procède de lui pour être son image; et cela me semble être la même chose qu'en-

(1) Richard, lib. VI, cap. 6.
(2) Lib. VI, cap. 8 et seq.
(3) Lib. V, cap. 8.

gendrer le Fils. L'Innascible et le Fils veulent à la fois avoir un *condilectum*, et cela me semble être la même chose que produire le Saint-Esprit. Reconnaissez dans le Fils la communion d'honneur, et dans le Saint-Esprit la communion d'amour » (1).

§ 6. — Un seul amour est principe du Saint-Esprit.

Cette théorie du *condilectus* a de plus cet avantage, qu'elle explique bien comment le Saint-Esprit procède du Père et du Fils par une seule et identique procession.

Nous avons vu plus haut que, d'après saint Anselme, l'amour du Père et du Fils serait le même principe du Saint-Esprit, parce qu'il serait leur amour pour une commune nature. Saint Augustin est mieux inspiré, lorsqu'il fait procéder le Saint-Esprit, non d'un amour naturel, mais d'un amour personnel. « Le Saint-Esprit, dit-il, est l'amour par lequel le Fils est aimé de son Père et aime son Père » (2). Voilà bien un amour d'amitié, un amour de personne à personne. C'est un amour mutuel, égal dans l'une et l'autre personne, procédant à la fois de l'une et de l'autre; car il est de l'essence de l'amitié qu'il y ait dilection et retour de dilection.

Cependant, si cet amour mutuel explique pourquoi le Saint-Esprit procède à la fois du Père et du Fils, *ab utroque*, sa réciprocité ne suffit pas encore, d'après Richard, pour expliquer pourquoi le Père et le Fils forment un « principe unique » de procession, et pourquoi le Saint-Esprit procède *una spiratione*. Écoutons notre docteur.

(1) Richard, lib. VI, cap. 17.
(2) S. Augustin, *de Trinitate*, lib. VI, cap. 5.

« Méditons, dit-il, avec attention sur la vertu et la propriété de la *condilection,* et nous trouverons plus vite ce que nous cherchons. Quand un seul épanche son amour sur un autre, et que seul il aime ce seul autre, il y a bien dilection, mais il n'y a pas condilection. Quand tous les deux s'aiment mutuellement, épanchant leur ardeur dans cette affection réciproque, l'affection du premier court vers le second, l'affection du second court vers le premier. Dans ces courants de sens contraires, il y a bien dilection de part et d'autre, mais il n'y a pas encore condilection. Pour qu'il y ait véritablement condilection, il faut qu'un troisième soit aimé d'accord et de compagnie par les deux premiers, et qu'ainsi leurs affections mutuelles soient fondues ensemble dans l'incendie de ce troisième amour » (1).

Je ne puis me lasser d'admirer, dans le prieur de Saint-Victor, cette clairvoyance du cœur plus pénétrante que les analyses de la raison.

Le Saint-Esprit n'est donc pas précisément l'amour réciproque du Père et du Fils ; il en est le nœud, le terme, la consommation. — Le Père aime le Fils. Mais cet amour paternel est si fort qu'il a besoin de se communiquer, et le Père ne supporte pas d'être seul à aimer son Fils. Cet amour est si pur de tout égoïsme, que le Père veut que son Fils aime encore un autre et soit encore aimé par un autre. — De même le Fils aime le Père. Mais cet amour filial est si ardent qu'il cherche un compagnon

(1) « Quando duo se mutuo diligunt et summi desiderii affectum invicem impendunt, et istius in illum, illius vero in istum affectus discurrit et quasi in diversa tendit, utrobique quidem est dilectio, sed condilectio non est. Condilectio autem jure dicitur, ubi a duobus tertius concorditer diligitur, socialiter amatur, et duorum affectus tertii amoris incendio in unum conflatur ». Richard, lib. III, cap. 19.

pour aimer; il est si désintéressé qu'il désire à son Père un autre ami que soi.

Dans l'amour paternel et dans l'amour filial, je distingue bien d'abord deux courants contraires. Mais dans cette recherche d'un compagnon d'amour, je ne vois plus qu'un seul et identique courant vers un même terme. *Duo spirantes, una spiratio.* Vous diriez de deux vagues puissantes qui, accourant impétueusement l'une vers l'autre, se rencontrent, se fondent, et s'élancent à la fois de leur lit, dans une seule gerbe immense!

§ 7. — L'amour exige l'unité de substance.

L'analyse de l'amour a donc permis à Richard de découvrir et de distinguer la Trinité des personnes divines. Il s'agit maintenant pour lui d'accorder cette multiplicité avec l'unité de substance qu'il a eu soin d'établir d'avance d'une manière inébranlable. Or il ne se contente pas d'affirmer la concordance de deux vérités démontrées séparément; il prétend encore l'expliquer, en s'appuyant uniquement sur le caractère formel de l'amitié. Une pareille méthode rappelle la voie suivie par beaucoup de Grecs, pour réduire la pluralité à l'unité par le caractère même des processions qui fournissent la pluralité.

Les personnes, dit Richard, sont coéternelles. Car la pleine perfection, la pleine félicité, la pleine gloire, sont immuables en Dieu, et l'immutabilité est l'éternité (1). — De plus les personnes sont égales. En effet, la plénitude de la charité exige que l'ami soit souverainement aimé, et

(1) Richard, lib. III, cap. 7 et 8.

l'ordre exige qu'il ne soit pas aimé plus qu'il n'est aimable; donc souverainement aimé, il est souverainement aimable. D'ailleurs, dans l'amitié l'amour est mutuel, et chacun des amis doit aimer autant qu'il est aimé. Ainsi de part et d'autre, souverain amour et souveraine amabilité; suprême dilection d'une perfection suprême. Donc enfin chacune des personnes est éternelle, toute puissante, infinie, immense; chaque personne est Dieu. Or il n'y a qu'un seul Dieu et qu'une seule substance divine. Par conséquent, le caractère même de l'amour personnel en Dieu exige que les personnes soient toutes un seul et même Dieu, une seule et même substance divine.

« Voyez donc par quelle admirable raison il y a unité substantielle dans la pluralité de personnes, et pluralité personnelle dans l'unité de substance; *in personis proprietas, in substantia unitas, in majestate æqualitas* » (1).

§ 8. — L'amour est la raison de cette unité.

Creusons encore cette belle question.

Suivant les conceptions classiques, l'unité de Dieu nous apparaît comme une sorte de « Nécessité » primordiale, qui domine par elle-même tout le divin, et qui enserre dans son réseau tous les grands mystères. Ce jugement suit logiquement notre manière de concevoir la nature avant les personnes. En vertu de cette antériorité, la nature ne relève que de soi, et n'a pas à rendre compte de soi; l'Unité de l'Être s'impose à tout ce qui est Dieu.

Richard n'ignorait pas ce procédé. Il l'emploie pour

(1) Richard, lib. III, cap. 8.

montrer qu'en Dieu il n'y a qu'un seul amour substantiel.

« Même dans les personnes, dit-il, dont l'être est différent, le propre de l'amour vrai et intime est de faire qu'il y ait en elles le même vouloir et le même non-vouloir. A combien plus forte raison, y aura-t-il identité de volonté dans les personnes où l'être est identique au vouloir. L'être est un, donc le vouloir est un. C'est pourquoi, dans la Trinité, une seule volonté, une seule charité, une seule et même bonté. Donc, quant à la substance de la dilection, il n'y a qu'un seul et même amour dans toutes les personnes ; et, puisque dans chacune cet amour est un et souverain, il ne peut être plus grand dans l'une que dans l'autre » (1).

Mais cette démonstration ne pouvait contenter complètement notre mystique. Car, dans sa théorie, ce qui est au sommet des choses, ce n'est pas précisément la substance, mais l'acte d'amour. L'amour suprême : voilà cette réalité primordiale, dont on ne rend pas compte, mais qui rend compte de tout. Il y a donc lieu de demander à l'Amour la raison de l'unité divine. Aussi bien, Richard, revenant sur les propriétés de l'amitié, poursuit en ces termes :

« Certes, dit-il, s'il y a là identiquement le même vouloir, chaque personne aime l'autre comme soi-même, autant que soi-même. Si chacune aime l'autre comme soi-même, elle veut à l'autre comme à soi tout ce qui est communicable en elle. Si elle l'aime autant que soi, elle ne veut pas ce qui est communicable, plus ardemment pour soi que pour l'autre, plus tièdement pour l'autre que soi... Ce sera donc, comme il a été dit, dans toutes les personnes le même et identique amour quant à la substance, mais dans chacune cet amour se distinguera par une propriété particulière » (2).

(1) Richard, lib. V, cap. 23.
(2) *Ibid.*

Ainsi, l'unité divine n'est pas une unité *statique,* mais une unité *dynamique,* qui a sa raison dans la communicabilité d'un amour extatique. Aussi, notre contemplatif ne s'imagine pas la substance divine, comme une eau tranquille répartie en trois bassins, mais bien comme une vague qui se gonfle et qui se déverse.

« Cette onde de la divinité, conclut-il, ce flux du Suprême Amour, dans l'un est seulement jaillissant et non recueilli, dans l'autre est aussi bien jaillissant que recueilli, dans le troisième est seulement recueilli ; mais dans tous les trois c'est la même onde, dans tous les trois c'est la même vérité, bien qu'il soit nécessaire de l'affirmer de trois manières différentes » (1).

Ce courant d'amour, n'est-ce pas la *circuminsession* la plus active et la plus parfaite?

§ 9. — Des trois modes différents de l'amour.

Dans sa théorie métaphysique, Richard distinguait les trois personnes par trois caractères d'origine : Principe seulement, Terme et Principe, Terme seulement. Maintenant qu'il remplace la considération de l'*Être* par la considération de l'*Acte,* il s'agit pour lui de traduire ces trois caractères en trois modes de l'amour, qui aient pareillement rapport à des différences d'origine.

---

(1) « Dicatur itaque illa divinitatis unda et summi amoris affluentia, in alio tantum effluens nec infusa, in alio tam effluens quam infusa, in tertio non effluens sed solum infusa; cum sit tamen in omnibus una et eadem ipsa, et in his omnibus una veritas, etiamsi sit de ea loquendi multiformitas ». — *Ibid.,* — Comparez avec la formule grecque : *Spiritus sanctus ex Patre per Filium.*

Voici comme il y parvient.

« Il conste, dit-il, que le vrai amour peut être, ou seulement *gratuit*, ou seulement *dû*, ou bien à la fois *gratuit* d'un côté et *dû* de l'autre. Il y a amour gratuit, lorsque quelqu'un donne gratis à un autre dont il ne reçoit rien. Il y a amour dû, lorsque quelqu'un ne rend que l'amour à celui de qui il reçoit gratis. Il y a amour mixte, lorsque quelqu'un reçoit gratis de l'un et donne gratis à l'autre. Pour que ces trois amours soient dans leur plénitude, il leur faut à chacun une personne divine » (1).

Les mots *gratuit* et *dû* peuvent sonner mal lorsqu'on les applique à des personnes divines. Richard le sait, s'excuse de ne pouvoir mieux dire, et adjure de les entendre suivant la définition qu'il en a donnée (2).

« Que personne ne s'étonne, dit-il, que personne ne s'indigne si, à l'exemple de la Vierge Mère, en proférant la Vérité, je l'enveloppe dans des mots qui ne sont que de pauvres langes, puisque je ne possède pas la soie d'un style élégant » (3).

Après cette excuse de tournure un peu raffinée, Richard exerce sa méditation sur les trois modes de l'amour. Il montre comment tous les trois doivent exister dans la divinité, comment ils constituent trois personnes, puisque « chaque personne est sa dilection », et comment en Dieu, il ne peut y avoir un quatrième amour, ni, par conséquent, une quatrième personne.

« Il y aura donc, quant à la substance, un seul et identique

(1) Richard, lib. V, cap. 16.
(2) *Ibid*, cap. 20.
(3) *Ibid*, cap. 22.

amour, mais distingué dans chaque personne par une admirable différence de propriétés. Car, suivant la définition donnée, cet amour dans l'un sera seulement gratuit, dans l'autre seulement dû, dans un troisième à la fois gratuit et dû. Suivant notre manière humaine de parler, nous appelons, à bon droit, « gratuit » l'amour qui donne tout et ne reçoit rien, et nous appelons « dû » l'amour qui reçoit tout et ne donne rien » (1).

§ 10. — L'amour dû est aussi noble que l'amour gratuit.

Malgré ses précautions, Richard craint encore qu'on n'attache quelque idée d'inégalité aux deux expressions : « gratuit » et « dû ». N'est-ce pas, en particulier, rabaisser le Saint-Esprit au-dessous des autres personnes, que de dire qu'il leur doit son amour? Mais notre doux mystique corrige cette injuste impression, par une considération qui révèle toute la délicatesse de sa belle âme. Après avoir rappelé la distinction entre la nature communicable aux trois personnes et la propriété personnelle incommunicable, il remarque que chaque personne, tout en voulant à l'autre autant qu'à soi-même ce qui est communicable, veut à soi-même et non à l'autre sa propriété personnelle; sans quoi elle cesserait de vouloir être sa propre personne. — Puis il continue : C'est à ces propriétés personnelles que vous avez recours pour rabaisser le Saint-Esprit. Il vous semble, d'après vos jugements humains, qu'il est plus grand, plus glorieux, d'avoir et de donner que d'avoir sans donner. Mais, dites-moi, vouloir à un autre plutôt qu'à soi-même cette prérogative

(1) Richard, lib. V, cap. 23.

qui vous semble si belle, n'est-ce pas le comble de la bienveillance et de l'amitié, et par conséquent tout ce que l'on peut concevoir de plus grand et de plus glorieux comme amour? Et voici qu'à en juger d'après ce point de vue humain, le Saint-Esprit est relevé au-dessus des autres personnes, en vertu même de sa propriété personnelle.

« On le voit, conclut-il, lorsque nous procédons par des appréciations humaines, chaque personne est tour à tour et meilleure et moins bonne, et plus glorieuse et moins glorieuse. La contradiction suffit à démontrer la fausseté de tous ces jugements. Chassons donc de nos cœurs ces vaines imaginations, et croyons fermement ce que nous ne pouvons encore comprendre. Il est certain sans aucune ambiguïté que, dans la Trinité, il n'y a aucune différence d'amour ou de dignité, comme intégrité de perfection » (1).

§ 11. — Pourquoi le Saint-Esprit est le Don.

Après avoir ainsi défendu la gloire du Saint-Esprit, Richard explique pourquoi il s'appelle le *Don* par une dénomination propre et personnelle. Cette explication, si difficile dans les autres systèmes, n'est pas le moindre mérite de sa théorie.

L'élévation surnaturelle de l'homme par la grâce sanctifiante consiste dans une participation de la vie divine, c'est-à-dire, dans une participation de l'amour substantiel qui flue et reflue dans les personnes divines. Or cet amour est un amour de charité, un amour d'amitié; donc

(1) Richard, lib. V, cap. 24.

un amour personnel, c'est-à-dire, un amour qui va d'une personne divine à une personne divine. D'où il suit qu'il ne peut parvenir en l'homme, sans qu'une personne divine ne l'y apporte. — Mais quelle personne? — Le Saint-Esprit, répond le dogme, et voici la raison qu'en donne Richard. L'homme, dit-il, reçoit tout de Dieu et ne lui donne rien. Donc il n'est pas apte à la participation d'un amour *gratuit*. Tout ce qu'il peut et doit faire, c'est de rendre à Dieu un amour qui est *dû* à tous les titres. Aussi notre âme ne peut participer à l'amour divin que par le don de l'amour qui reçoit sans donner, c'est-à-dire, par le don de la personne qui est l'amour *dû*, par le don du Saint-Esprit. Les personnes, en qui l'amour est gratuit, le donnent; mais Lui, et Lui seul, est le *Don* qui fait entrer l'homme dans le commerce intime de la Trinité.

Remarquez-le bien : ce don du Saint-Esprit n'est pas consécutif à l'élévation surnaturelle. Le Saint-Esprit entre dans l'âme, et par là même, il y fait pénétrer l'amour divin. Voici, en effet, comment Richard explique notre sanctification, par une comparaison dans laquelle le feu est considéré comme un élément substantiel :

« Dans la nature souverainement simple, où il ne peut y avoir aucune composition, il est certain que le Saint-Esprit n'est pas autre chose que son propre amour personnel. Qu'est-ce donc que la donation ou la mission du Saint-Esprit, sinon l'infusion de l'Amour dû... Lorsque cet Esprit entre dans l'âme humaine, il l'enflamme de l'amour divin, et la transforme à la ressemblance de son caractère personnel, pour lui faire rendre à son Créateur l'amour qu'elle lui doit. Qu'est-ce en effet que le Saint-Esprit, sinon le Feu divin, puisque tout amour est un feu, mais un feu spirituel? Ce qu'opère un feu matériel pour le fer, le Feu dont nous parlons l'opère pour notre

cœur sale, froid et dur. A l'infusion de ce Feu, l'âme humaine perd peu à peu toute noirceur, froideur et dureté, et passe tout entière à la ressemblance de Celui par qui elle est enflammée » (1).

Cet enseignement est bien la véritable explication de l'ordre surnaturel. Pierre Lombard s'était embarrassé dans la question : *an charitas sit Spiritus Sanctus?* Richard la résout par sa comparaison du feu et du fer. Il faut d'abord que le feu soit appliqué substantiellement au fer; il faut ensuite que ce feu opère réellement et efficacement sur le fer. Alors il le pénètre, il se l'assimile, il le transforme en lui-même, sans altérer sa nature; de telle sorte qu'on ne distingue plus entre le feu et le fer incandescent, sinon comme entre la cause et l'effet. Conformément à cet exemple, la charité n'est pas le Saint-Esprit; car elle est *l'incandescence* de l'âme. Mais elle est produite par la présence substantielle du Saint-Esprit qui vient, et par sa venue communique à l'âme son propre amour personnel. En vertu de cette opération efficace, l'âme aime Dieu par une participation de cet amour qui est la vie et l'être de la Trinité : amour désintéressé, extatique, de personne à personne. Mais elle aime chaque personne divine, comme le Saint-Esprit les aime, c'est-à-dire, par un amour *dû,* par un amour reçu, par un amour qui veut recevoir ce qu'un autre donne, par un amour qui aime mieux recevoir que donner. Tel est au ciel l'amour des bienheureux. Telle fut ici-bas la charité des grands saints, et ce n'est pas sans quelque vraisemblance, que des mystiques ont mis dans

(1) Richard, lib. VI, cap. 14.

la bouche de saint Augustin l'exclamation suivante : « Seigneur! si l'impossible se pouvait, s'il advenait qu'Augustin fût Dieu, et que vous fussiez Augustin, je préférerais de tout cœur que vous fussiez Dieu, et que je ne sois qu'Augustin ». Élan sublime qui ne peut sortir que d'une âme divinisée par la présence substantielle de Celui qui est le Don parce qu'il est l'Amour reçu!

ÉTUDE XI.

THÉORIE DE ALEXANDRE DE HALÈS.

ÉTUDE XI.

THÉORIE DE ALEXANDRE DE HALÈS.

CHAPITRE I.

ESPRIT DE SA THÉOLOGIE.

ARTICLE I.

SA PLACE DANS L'ÉCOLE.

§ 1. — Biographie d'Alexandre.

La plupart des grands penseurs ne sont connus que par leurs œuvres; une vie absorbée dans la méditation s'écoule, sans prendre part aux agitations qui l'entourent. Mais il suffit, pour la gloire d'Alexandre, de rappeler qu'il fut le doyen de cette pléiade de docteurs qu'on appelle Albert le Grand, saint Thomas et saint Bonaventure. De son temps, on le considéra comme le Maître hors pair, puisqu'on lui décerna le titre de *Docteur irréfragable* et même celui de *Fontaine de vie*.

Sur sa jeunesse on ne sait rien, sinon qu'étant déjà archidiacre d'une église d'Angleterre, l'amour de la science l'attira à Paris. A en juger par son dévouement aux doctrines de Richard de Saint-Victor, on peut supposer qu'il entra en relations intimes avec la célèbre abbaye, si connue de la Grande-Bretagne. Quoiqu'il en soit de cette conjecture, Alexandre suivit les écoles, se fit recevoir docteur, et enseigna lui-même avec grande réputation. Sa situation de prêtre séculier lui laissait une large indépendance, et il professait sans programme imposé. Il semble même qu'il se soit consacré à maintenir les théories de Richard, contre l'envahissement de l'enseignement officiel dont Pierre Lombard était l'oracle.

En 1222, dans l'éclat de sa renommée, le Maître renonça à toute ambition humaine, pour embrasser la pauvreté évangélique chez les Franciscains. A cette même date, Albert le Grand, encore étudiant à Padoue, frappait à la porte des Dominicains, et trois ans devaient s'écouler avant la naissance de saint Thomas d'Aquin. De la légende sur la vocation extraordinaire d'Alexandre, nous ne retiendrons qu'une seule chose qui en est le fond certain, à savoir, la dévotion de notre théologien pour la sainte Vierge. Il en sera de même pour Albert le Grand et saint Thomas. A cette époque de foi, Marie était saluée à juste titre comme la Reine, la Maîtresse et la Distributrice de la science sacrée.

Franciscain, Alexandre reçut mission de poursuivre son enseignement. A son occasion, on rapporta le décret d'un général de l'Ordre, par lequel le titre de docteur était interdit aux fils de saint François. On eut grandement raison. L'honneur de la science est une couronne

qui rehausse la beauté de la pauvreté évangélique, et qui augmente sa sainte influence sur le monde. Alexandre fut donc le premier docteur franciscain ; il s'appliqua à préparer aux grades les jeunes religieux de son couvent, et son plus beau succès fut le doctorat de son élève saint Bonaventure.

§ 2. — Sa Somme théologique.

La réputation de notre nouveau moine allait toujours en grandissant, et se répandait au plus loin. En 1243, lorsqu'Albert enseignait à Cologne, et que Thomas d'Aquin se préparait à aller l'entendre, Alexandre était alors en estime si universelle, que le pape Innocent IV le chargeait de réunir tout son enseignement dans une *Somme* à l'usage des professeurs et des élèves. Le pontife, voulant obtenir par là une sorte de programme officiel, ordonna que cet ouvrage fût soumis à l'examen de soixante docteurs parisiens. Les suffrages furent unanimes, et en 1254, Alexandre IV l'approuva expressément par une bulle. Notre théologien ne vit qu'au ciel ce triomphe de sa doctrine ; il était mort en 1245.

Cette *Somme* contient le dogme dans une série de questions didactiques, divisées et subdivisées suivant un ordre rationnel. Elle nous offre un des premiers essais de ces synthèses théologiques qui portent le nom de *Somme,* et probablement c'est par imitation qu'Albert le Grand d'abord, puis saint Thomas, ont donné le même titre à leurs œuvres maîtresses.

En tout cas, le Docteur *Angélique* faisait grand cas du Docteur *Irréfragable,* et s'est inspiré souvent de son ensei-

gnement. Nous avons à cet égard le témoignage du célèbre Gerson dans une de ses lettres.

« La doctrine d'Alexandre, dit-il, était d'une ampleur qu'on ne peut assez louer. On raconte que saint Thomas, interrogé sur la meilleure manière d'apprendre la théologie, répondit qu'il fallait l'étudier dans un seul docteur choisi pour maître. Et comme on répliquait en lui demandant quel docteur choisir? — Alexandre de Halès, dit-il. J'atteste avoir lu moi-même ce fait dans un traité *de la vision béatifique* contre Jean XXII. D'ailleurs les écrits eux-mêmes de saint Thomas, spécialement la *secunda secundæ*, attestent combien il s'était rendu familier le docteur Alexandre. Mais! ô douleur! Alexandre et Bonaventure, ces deux illustres docteurs, semblent comme ensevelis avec ceux dont on ne garde plus la mémoire, surtout la mémoire du cœur » (1).

L'œuvre d'Alexandre mérite donc par elle-même qu'on la tire de l'oubli auquel elle semble condamnée depuis longtemps. De plus, elle doit nous inspirer un intérêt spécial. Alexandre fut le maître de saint Bonaventure, et nous ne comprendrons bien la pensée du Docteur Séraphique, qu'en étudiant la source où il l'avait puisée.

---

(1) Eccard : *Corpus historicum medii ævi*. T. I, col. 117.

ARTICLE II.

SON ATTACHEMENT A RICHARD.

§ 1. — Alexandre se déclare le disciple de Richard.

Lorsque l'on compare les deux *Sommes* composées par Albert le Grand et Alexandre de Halès, on est tout d'abord frappé d'une diversité d'ordonnance, qui révèle une différence d'école. Albert le Grand suit, à peu près, la marche adoptée par Pierre Lombard dans ses *Sentences,* mélangeant dès les premières questions les considérations relatives, soit à l'unité divine, soit à la Trinité de personnes. Alexandre, au contraire, conserve le plan suivi par Richard dans son traité *de la Trinité;* c'est dire, que distinguant nettement entre la théodicée rationnelle et la théologie dogmatique, il commence par établir tout ce qui a rapport aux attributs essentiels de la divinité, avant d'aborder la question de la Trinité. — Chose remarquable! C'est aussi l'ordre adopté plus tard par saint Thomas dans sa *Somme* théologique.

Du reste, Alexandre fait profession ouverte de s'attacher à la doctrine du prieur de Saint-Victor, surtout pour ce qui concerne le dogme de la Trinité. Continuellement il le cite, non pas simplement comme une autorité grave, mais comme le Maître par excellence, qu'on ne doit pas craindre de suivre, le cas échéant, même lorsqu'il s'éloi-

gne d'une opinion communément enseignée. C'est ce que nous allons constater plus en détail.

§ 2. — Conformité au sujet de la personnalité.

Il est important, avant tout, d'étudier comment Alexandre conçoit la personnalité, puisque cette notion domine tout le traité de la Trinité. Or pour montrer que notre docteur professe ouvertement la doctrine de Richard, il suffirait de citer quelques-unes de ses conclusions, ou de ses *Résolutions,* comme il s'exprime.

S'agit-il de la définition de la personne, voici sa *Résolution :*

« Persona, teste Boetio, est rationalis naturæ individua substantia : Quæ definitio exponatur vel corrigatur, sicut Richardus eam corrigit et exponit » (1).

S'agit-il de décider si le mot « personne » s'adresse proprement à l'essence ou à la relation, voici sa *Résolution :*

« Rejectis quamplurium sententiis, unius Richardi sententiæ adhæreamus, quod scilicet persona secundam substantiam dicitur et substantiam significare videtur » (2).

Cette déclaration est grave; elle nous avertit que déjà du temps d'Alexandre, l'enseignement scolastique était entraîné dans un courant auquel notre docteur résistait.

---

(1) Alexandre, I, q. 56, membr. 3.

(2) *Ibid.*, membr. 2. Cependant il se défend de condamner une opinion différente à laquelle il semble que saint Thomas se soit rallié (I, q. 29, a. 4.)

Mais c'est surtout dans la *Question 44e*, consacrée à démontrer la réalité de trois personnes distinctes, qu'Alexandre résume toute la théorie de Richard sur la personnalité, en lui prêtant la netteté didactique qui est un des caractères de son propre génie.

Il explique la célèbre définition que Richard donne de la personne, et montre sa supériorité sur celle de Boèce. Il analyse le mot *existentia*, pour y trouver les deux éléments qui constituent la personne divine : savoir, une réalité substantielle qui se tient par elle-même, et une propriété d'origine. Il fait voir, comme Richard, que la personne répond à la question *Quis?* et la nature à la question *Quid?* Il remarque que ces deux questions, étant indépendantes l'une de l'autre, la réponse à l'une ne préjuge pas la réponse à l'autre ; qu'il peut donc y avoir dans l'homme une seule personne avec deux natures ou substances, et en Dieu trois personnes avec une seule nature ou substance.

§ 3. — « Quis habens ». — « Quid habitum ».

Il est plus intéressant encore de constater, dans le même passage, la conformité de doctrine avec la notion que Richard tenait des Grecs, et d'après laquelle la « personne » est *quis habens* et la « nature » est *quid habitum*.

« Conformément à l'enseignement de Richard dans son livre *de la Trinité*, dit-il, nous confessons fidèlement que, dans la divinité, les personnes sont substantielles, sont substance ; et que cependant il y a plusieurs personnes et non plusieurs substances, parce qu'il y a plusieurs « ayant » un seul et même être indistinct, mais avec des propriétés différentes qui les unis-

sent (1). C'est pourquoi au point de vue de l'être, unité d'essence, parce que l'être est unique et indistinct; mais pluralité de personnes, parce que plusieurs existences. Par exemple : lorsque je dis la personne du Père, je dis celui qui ne tient pas d'un autre l'être divin, mais de qui un autre tient le même être par génération, et un autre encore par procession. Lorsque je dis le Fils, je dis celui qui tient d'un autre par génération le même être divin, et de qui un autre le tient par procession. Lorsque je dis la personne du Saint-Esprit, je dis celui qui tient ce même être divin des autres, savoir, du Père et du Fils, par voie de procession (2). Donc le même être divin est l'être du Père et du Fils et du Saint-Esprit; cependant leurs propriétés sont différentes et incommunicables. Si donc être une personne n'est pas autre chose, que « avoir » l'être d'une nature raisonnable en vertu d'une propriété incommunicable (3), il faut nécessairement affirmer que le Père est une personne, le Fils une personne, et le Saint-Esprit une personne. Et parce que dans la Trinité, « avoir l'être divin » se présente sous trois propriétés incommunicables (4), il faut nécessairement affirmer qu'il y a là trois personnes. C'est ainsi qu'il appert qu'en Dieu il y a véritable pluralité de personnes » (5).

Nul scolastique, que je sache, n'établit aussi nette-

(1) « Quia sunt ibi plures *habentes* unum et idem esse indifferens, ex differenti proprietate uniti ».

(2) « Cum dico personam Patris, dico *habentem* divinum esse non ab alio, et a quo alius *habet* idem esse per generationem, alius vero per processionem. Cum dico Filium, dico *habentem* idem divinum esse ab alio per generationem, et a quo alius per processionem. Cum dico personam Spiritus Sancti, dico *habentem* idem esse divinum ab aliis, scilicet, Patre et Filio, per processionem ».

(3) « Si ergo nihil aliud est esse personæ, quam *habere* esse rationalis naturæ ex incommunicabili proprietate... »

(4) « Et quia est ibi *habere* esse divinum ex tribus proprietatibus incommunicabilibus, apparet ibi esse tres personas ».

(5) Alexand., I, q. 44, *Resolutio.*

ment la distinction entre les deux notions du *quis habens* et du *quid habitum*, c'est-à-dire, entre les deux notions de la « personne possédante » et de la « nature possédée » (1). Nul ne met en si vive lumière comment sont irréductibles, l'un à l'autre, l'ordre naturel et l'ordre personnel, *ordo essentiarum et ordo personarum*, dit notre auteur (2).

On doit comprendre maintenant l'importance de cette conclusion : « La personne signifie la substance ». — C'est dire que les deux mots « personne » et « substance » signifient la même réalité, mais sous deux formalités différentes : substance désignant cette réalité *ut quid*, personne désignant cette même réalité *ut quis*. Donc, d'une part, la pensée peut tomber immédiatement et directement sur la personne, sans avoir besoin de s'appuyer d'abord sur la notion de nature; d'autre part, il semble, au contraire, que pour obtenir la notion d'une nature réelle, il faille d'abord la chercher dans la personne, suivant cette sentence de notre auteur : « on ne peut penser à la nature divine, sans la penser dans quelqu'un qui la possède » (3).

---

(1) Saint Thomas se sert quelquefois de la même distinction. Il dit : « *Homo est albus*, id est, *habens* albedinem. Idem autem est subjecto, quod est homo et quod est *habens* albedinem. Et similiter est de compositione formæ et materiæ. Nam *animal* significat id quod *habet* naturam sensitivam; *rationale* vero quod *habet* naturam intellectivam; *homo* vero quod *habet* utrumque; *Socrates* vero, quod *habet* omnia hæc cum materia individuali ». (I, q. 85, a. 5, ad 3^um.) Mais on remarquera que saint Thomas n'applique pas aux seules personnes le mot *habere*.

(2) Alexand., I, q. 44, *ad oppositum*, septima ratio.

(3) « Intelligendo enim divinam naturam, necesse est quod intelligatur in *habente* illam ». Alex., I, q. 45, membr. 4.

§ 4. — Ce qu'il faut entendre par « ordre de nature » en Dieu.

Nous venons de le voir : Alexandre comprend la personne comme Richard et comme les Grecs, c'est-à-dire, qu'il la conçoit par manière de contenant. En d'autres termes, il vise la personne *in recto* et la nature *in obliquo*.

Cette conception se manifeste clairement dans une question intéressante.

Saint Augustin avait écrit, à propos de la mission du Fils par le Père : « hæc non est inæqualitas substantiæ, sed *ordo naturæ;* non quod alter prior esset altero, sed quod alter esset ex altero » (1). Pierre Lombard recueillit ce texte (2), et par là donna aux théologiens occasion de discuter sur cet « ordre de nature ».

L'expression peut être prise suivant deux acceptions différentes.

D'abord, on peut entendre le mot « nature » dans le sens de « réalité ». Ordre de nature signifie alors que, dans la Trinité, il n'y a pas simplement un ordre établi par notre raison, mais un ordre véritable et indépendant de nos conceptions. A cet égard, il n'y a aucun doute ; la foi nous enseigne que l'ordre, consacré dans la formule du baptême, est l'ordre éternel des personnes divines. C'est un « ordre d'origine » disent les docteurs (3), et Alexandre exprime le dogme sous la forme suivante,

(1) Saint Augustin, *contr. Maximinum*, lib. II, c. 14, § 8.
(2) P. Lombard, I. *Sentent.*, dist. 20.
(3) Saint Thomas, I. q. 42, a. 3.

empruntée à Richard : « non ab alio, a quo alius; — ab alio, a quo alius; — ab alio, non a quo alius » (1).

Mais le mot « nature » peut s'entendre dans le sens de principe d'opération, *principii quo*, par opposition au mot « personne » qui désigne le *principium quod*. Alors les questions suivantes peuvent être posées : y a-t-il un ordre entre les facultés opératives de la nature divine? y a-t-il un ordre dans les opérations elles-mêmes de la nature divine?

La théorie augustinienne incline vers une réponse affirmative. En effet, le système psychologique est fondé sur la distinction entre la substance spirituelle et ses facultés; d'où un ordre naturel : *mens, intellectus, voluntas*. On argumente de plus sur la distinction et l'ordre de priorité naturelle entre le principe et le terme de chaque faculté. Nous avons vu dans quelle magnifique synthèse saint Thomas emploie ces distinctions à retrouver tous les dogmes de la Trinité.

Mais il y a lieu de se demander quelle est la valeur de ces distinctions, et quelle est la réalité objective de cet « ordre de nature ». N'oublions pas que saint Thomas lui-même prend grand soin de nous prévenir contre une trop grande confiance dans cette analyse. Ces raisons, dit-il, ne prouvent point d'une manière apodictique, parce que « l'intelligence n'est pas univoque en Dieu et en nous » (2).

En effet, la simplicité divine exige la plus parfaite identification de tous les attributs et de toutes les facul-

(1) Alexandre, I, q. 46, membr. 8.
(2) S. Thomas, I, q. 32, a. 1, ad 2^{um}.

tés divines avec la très simple substance de Dieu. Nos distinctions entre les diverses perfections infinies, ne sont que des distinctions *virtuelles,* c'est-à-dire, des distinctions de raison fondées sur la suréminence de l'unique perfection divine. Et pourtant on connaît l'argument de Scot en faveur de ses fameuses distinctions *formelles*. Ou bien, dit-il, on doit admettre entre les facultés divines une distinction *a parte rei,* qui ne nuise pas à l'identité réelle ; ou bien, toute votre théorie psychologique sur la Trinité est sans fondement objectif. A cette difficulté, il n'y a qu'une réponse, sur laquelle j'ai insisté souvent : nos systèmes rationnels au sujet de la Trinité, quelle que soit leur beauté, ne sont jamais que des comparaisons et des images de l'impénétrable mystère.

Or voici un point sur lequel j'appelle l'attention du lecteur. Alexandre de Halès n'est point atteint par cette terrible difficulté, parce que sa théorie, comme nous le verrons, s'appuie beaucoup plus sur le concept de la personne que sur le concept de la nature.

Aussi bien, il se sent à l'aise pour réclamer énergiquement contre toutes ces distinctions qu'on voudrait introduire en Dieu par la seule considération de la nature. Il faut distinguer, dit-il, l'ordre réel et l'ordre des conceptions.

« Ainsi, suivant notre manière de concevoir, l'essence précède la science et la puissance ; et cependant en Dieu, essence, science, puissance, sont une identité. On doit affirmer, que si l'on considère en Dieu l'esprit, la connaissance et l'amour, en faisant abstraction des personnes divines, il n'y a plus entre ces choses aucun ordre de nature, mais seulement ordre de conception. Il n'y a pas alors à dire que la connaissance procède de l'esprit, ou l'amour de l'un et de l'autre. Tout au con-

traire, on doit affirmer que l'esprit est connaissance même et amour même, bien que, dans notre manière de concevoir, esprit précède connaissance, et connaissance précède amour » (1).

Ainsi donc, dans la nature divine considérée en elle-même, aucune trace de distinction. Disons plus : l'infirmité humaine est seule cause, que nous introduisions dans la conception de cette nature des formalités virtuellement distinctes. Plus nous réduirons ces formalités distinctes pour les fondre dans une très simple substance, plus nous monterons dans la connaissance de la nature divine.

— Mais alors comment retrouver la Trinité? — Ne craignez rien. C'est ici qu'apparaît la force de génie propre à notre Franciscain. Il y a un ordre, dit-il, qui nous est révélé; c'est l'ordre d'origine; et puisque Dieu est pure substance, c'est un ordre relatif à la substance prise en elle-même et dans sa totalité. Mais, d'autre part, cette substance, considérée comme nature, n'est pas multipliable. Donc l'ordre qui multiplie se rapporte à cette substance considérée comme hypostase.

« Car, dit Alexandre, puisque tout ce qui est en Dieu est la divine substance, il ne peut y avoir ordre de nature et d'origine, sinon par rapport à une chose qui est substance. Donc il ne peut y avoir en Dieu un ordre, sans qu'il y ait plusieurs hypostases. Bien plus, puisque l'hypostase est substance, l'ordre de nature établit les hypostases mêmes » (2).

On le voit : Alexandre évite d'analyser la nature divine pour y trouver matière à distinction. Sa visée tombe

(1) Alexandre, I, q. 46, membr. 8, ad 2^{um}.
(2) *Ibid.*, infrà.

directement sur les hypostases qu'il ne distingue que par les modes d'origine. En cela, il est encore de l'école de Richard de Saint-Victor.

§ 5. — Sujet sur lequel Alexandre se sépare de Richard.

Après ce qui précède, on s'attendrait à voir Alexandre défendre son maître au sujet de la proposition : « substantia generat substantiam ». Mais entre Richard et Alexandre était intervenu le concile de Latran (1215) ; et ce concile avait consacré la formule de Pierre Lombard : « substantia, essentia, seu natura divina, est res non generans, nec genita, nec procedens ». Les théologiens, qui suivirent, contractèrent le devoir de défendre cette formule ; car rien ne maintient l'orthodoxie et ne prévient les hérésies, autant que la précision *canonique* du langage. Alexandre de Halès n'a pas failli à cette obligation, et il a consacré tout un long *Article* (1) à expliquer pourquoi l'on doit bannir l'expression : « essentia generat aut generatur » (2).

Je laisse de côté certaines considérations exactes, mais subtiles, destinées à expliquer les expressions embarrassantes des Pères, et je m'en tiens au fond de la belle théorie du langage développée par notre docteur. Il faut, dit-il, comprendre comment varient les locutions, suivant que l'on considère en Dieu la nature ou l'ordre de nature.

---

(1) Alexandre, I, q. 42, memb. 3, a. 1.

(2) Je rappelle, après Petau, que Richard, dans son traité *De la Trinité*, ne dit pas : *essentia generat* mais *substantia generat*. — Petau, lib. VI, c. 12, § 4.

« Il y a trois manières de parler des choses divines correspondant aux trois questions : *Quid? Quis? Quomodo?* — A la question *Quid* correspond la nature commune. Qu'est-ce que le Père? Dieu ou la divinité. — A la question *Quis* correspond le possesseur de la nature sous une propriété distincte et incommunicable, et ce possesseur est appelé une personne, et *iste habens dicitur persona.* Demander : *quis est?* c'est interroger au sujet de la personne ou de l'hypostase. A la question : *quis est?* on répondra : le Père ou le Fils ou le Saint-Esprit. — Mais il y a là diverses manières d' « avoir » la nature, c'est-à-dire, diverses relations d'ordre et d'origine, et c'est ce qui répond à la question *Quomodo.* Aussi lorsqu'on demande : comment le Père est-il par rapport au Fils? on répondra : comme engendrant, parce que engendrant et engendré disent des relations d'ordre de nature. Ainsi donc on cherche : par la question *Quid* la divine essence même, par la question *Quis* la personne même, et par la question *Quomodo* les relations notionnelles qui distinguent les personnes ».

Après cette analyse, Alexandre donne les règles suivantes de langage. Les expressions qui signifient des relations, telles que « engendrer, être engendré, procéder », peuvent être appliquées aux noms qui répondent à la question *Quis.* Pour déterminer si on peut les appliquer au mot « essence », qui correspond plutôt à la question *Quid,* il faut se rappeler que notre raison humaine considère l'essence divine : tantôt comme un *principium quo,* et alors elle l'exprime par le mot abstrait « divinité » ; tantôt comme un *principium quod,* c'est-à-dire, comme existant dans son possesseur, et alors elle l'exprime par le mot concret « Dieu ». Dans le premier cas, l'essence est conçue en elle-même, d'une façon absolue ; on ne peut donc pas lui appliquer des expressions qui multiplient. On ne peut pas dire : l'essence engendre, ou la divinité est engendrée.

Dans le second cas, le nom concret « Dieu », tout en signifiant la divine essence ou la divinité, la signifie dans celui qui la possède, *significat eam ut in habente*. Or celui qui possède la divine essence est une personne divine; d'où il suit qu'un tel nom tombe formellement sur la personne. On parvient donc à cette règle générale, qu'aux noms divins qui signifient la divine essence *ut quod est*, on peut appliquer les verbes notionnels tels que engendrer, être engendré, procéder (1).

Alexandre a religieusement obéi au concile de Latran, en rejetant la formule : *essentia generat essentiam*. Mais il semble qu'il regrette les maladresses qui ont rendu cette formule suspecte. Il se souvient que saint Anselme, lumière de la Scolastique, a développé dans son *Monologium* et approuvé la formule : « essentia est Pater Filii » (2).

« Est-ce que cette formule, s'écrie Alexandre, n'est pas vraie? Voici, en effet, son sens : « essentia est persona generans Filium ». D'où cette formule également : « essentia est principium Filii ». Donc, par la même raison : « essentia est principium Spiritus Sancti ».

Et il conclut « *Resolutio :* quidquid dicant alii, hæc vera est : essentia est principium Spiritus Sancti ». Puis il explique cette formule, en remarquant que le mot *principium* fait passer le mot *essentia* dans l'ordre per-

(1) Alex., I, q. 42, membr. 3, a. 1. Comparez dans S. Thomas (I, q. 39, a. 5) la même question traitée en termes presque identiques.

(2) S. Anselme, *Monologium*, cap. 45.

sonnel, de manière à lui faire signifier les personnes mêmes dont procède le Saint-Esprit (1).

Si j'ai rapporté cette dernière discussion un peu pointilleuse, ce n'est point pour elle-même, mais pour deux motifs. Nous apprenons par là qu'il existait alors une école théologique qu'Alexandre n'approuvait pas, parce qu'elle séparait trop la nature de la personne. Nous apprenons ensuite qu'Alexandre aimait à prendre le mot *essentia* dans le sens concret, comme l'entendaient les Grecs.

ARTICLE III.

INFLUENCE GRECQUE.

§ 1. — Alexandre cite les Grecs.

J'ai dit qu'on reconnaissait dans la doctrine de Richard de Saint-Victor la lecture des Pères grecs, bien que, suivant son habitude, ce penseur ne nomme pas ses autorités. Son contemporain, Pierre Lombard, cite quelques noms orientaux en petit nombre. Quant à Alexandre, il aime à s'appuyer sur ces anciens témoignages. Une table, placée en tête de sa *Somme,* nous donne la liste des auteurs qu'il nomme dans cet ouvrage. Nous y trouvons les

(1) Alexandre, I, q. 70, membr. 3, art. 2. J'ai respecté le texte latin pour ne rien modifier dans des formules si délicates.

noms suivants : Athanase, Basile, Chrysostôme, Cyrille, Damascène, Didyme, Denis l'Aréopagite, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Origène (1).

Sans doute, les citations sont courtes et empruntées probablement à des traductions. Cependant on y voit l'intention d'élargir le cadre de la théologie, en interrogeant la tradition, non plus simplement dans saint Augustin et quelques latins, mais dans tous les docteurs de la catholicité.

Alexandre apprécie surtout saint Damascène. Il le cite souvent, et comme un auteur d'exceptionnelle autorité. Aussi, dans la question de la procession du Saint-Esprit, bien qu'il se montre très dur pour les Grecs suivant l'habitude de son temps, il explique le texte de ce docteur dans un sens favorable, et ne le condamne pas comme le fait saint Thomas.

§ 2. — On retrouve le diagramme grec.

L'influence grecque se manifeste dans Alexandre, comme dans Richard, par la façon de distinguer les processions en *immédiate* et *médiate ;* ce qui revient au diagramme en ligne droite.

Citons un passage où ce diagramme est bien accusé.

C'est à propos de l'ordre entre les personnes de la Trinité. Après avoir montré qu'il ne peut y avoir ordre, ni suivant le lieu ni suivant le temps ni suivant une causalité quelconque, Alexandre conclut qu'il n'y a qu'un ordre

(1) A vrai dire, quelques-uns de ces noms semblent ne lui avoir été fournis que par les Grecs qui combattaient le *Filioque*.

de « raison », mais qui est, en même temps, un ordre de « nature », puisque c'est un ordre « d'origine réelle ». Il ne craint pas de reprendre à son compte une comparaison qu'avait proposée Abailard, et qui avait excité l'indignation de saint Bernard, savoir, la comparaison du genre et de l'espèce. Mais il la corrige habilement. Tandis que le novateur introduisait en Dieu l'ordre *métaphysique* qui divise le genre en espèces différentes, Alexandre ne retient, à titre de comparaison, que l'ordre *logique* qui descend en ligne droite, in *linea prædicamentali,* de l'animal à l'homme et de l'homme à l'individu.

« L'ordre de raison dans la Trinité, dit-il, rappelle l'ordre logique qui contient le premier, le moyen, le dernier. En effet, dans cet ordre logique, il y a un terme commun qui est dit des autres, et de qui nul n'est dit; on l'appelle « le plus général » dans *la ligne prédicamentale,* et c'est le premier. Il y a, en outre, un terme de qui les autres sont dits et qui n'est dit de nul autre, c'est l'espèce la plus spécialisée, *species specialissima,* et c'est le dernier. Enfin il est quelque chose de qui d'autres choses sont dites et qui est dite d'autres choses, et on l'appelle terme moyen. Ainsi en est-il de l'ordre d'origine dans les trois personnes. Il y a une personne qui procède d'aucune et de qui une autre procède; il y a une personne de qui nulle autre procède et qui procède d'une autre; il y a une personne, pour ainsi dire, mitoyenne, qui procède d'une autre et de qui une autre procède » (1).

Puis, sans nommer Abailard, il oppose son erreur

(1) « Sic in ordine qui est secundum rationem originis quæ est in divinis personis : est persona quæ de nulla et a qua alia, et persona de qua nulla et quæ ab alia, et persona quasi media quæ de alia et de qua alia ». Alexand., I, q. 46, membr. 1, *Resolutio.* — Comparez saint Thomas sur cette raison d'ordre I, q. 36, a. 2. *Ipse etiam ordo rerum....*

à celle des grecs qui font dériver du Père les deux autres personnes par des processions indépendantes, et combat à la fois ces deux conceptions.

« Il ne faut point, dit-il, comparer l'ordre des personnes divines à l'ordre qui divise le genre en espèces; car ce dernier ordre provient d'une imperfection, et se déduit de l'état matériel et potentiel, et non de l'état formel. Le genre est comme la matière par rapport à l'espèce, et dans le genre les espèces ne sont qu'en puissance. Un tel ordre contient donc potentialité et matérialité, aussi n'entre-t-il pour rien dans l'ordre des personnes divines. Mais, lorsque nous parlons de l'ordre de raison qui, *dans la ligne prédicamentale,* ordonne le premier, le moyen et le dernier, c'est-à-dire, le plus général, le subalterne et le plus spécial; nous parlons alors d'un ordre entre des formes, et, par conséquent, d'un ordre de perfection. C'est à cet ordre, et non à l'autre, qu'il faut comparer l'ordre des divines personnes. Or conformément à cet ordre, il est nécessaire que les deux personnes qui ont une origine procèdent de celle qui n'a pas d'origine, et, de plus, que l'une des personnes procédantes procède de l'autre » (1).

§ 3. — Liaison des relations divines.

Voici un autre point où se manifeste davantage dans notre auteur l'influence grecque.

Toute la tradition catholique s'accorde à proclamer que les personnes divines ne se distinguent entre elles que par des relations d'origine. Mais une relation contient à la

(1) *Ibid.,* memb. 5, ad 1^am^. — Comparez à ces passages : 1° le développement d'Abailard sur le genre et l'espèce, *introductio ad Theologiam,* lib. II, cc. 12 et 13; — 2° la réfutation par S. Bernard, *tract. de error. Abælardi,* c. 3. — Voyez comment Alexandre a pris le miel sans le poison.

fois une opposition et une liaison entre ses deux termes. De ces deux caractères lequel est le plus important?

Ne craignons pas de nous répéter sur un point aussi capital.

Lorsque la visée tombe sur la nature avant d'atteindre la personne, l'intelligence rencontre d'abord en Dieu l'unité de nature. Le labeur est donc d'épanouir cette unité de substance en triplicité de subsistences. Voilà pourquoi la théologie classique exploite surtout dans la relation le caractère d'opposition, suivant la formule de saint Anselme : « in divinis omnia unum sunt, ubi non obviat relationis *oppositio* ».

Tout au contraire, si la visée tombe sur la personne avant d'atteindre la nature, l'intelligence se trouve d'abord en présence des trois adorables hypostases, et le labeur est de réduire cette triplicité de personnes à l'unité de substance. Aussi, c'est au caractère de « liaison » entre les deux termes de la relation, que les Pères Grecs s'adressent pour démontrer la consubstantialité des trois personnes. Nous avons étudié plus haut leurs travaux dans cette voie, et l'importance qu'ils attachaient à la circuminsession.

Or on constate que nos deux latins, Richard et Alexandre, ne font jamais ou presque jamais appel au principe d'opposition, et ne parlent que d'union, de liaison, de connexion, d'affinité et de parenté, *germanitas*. N'est-ce pas la preuve la plus claire que leur manière de concevoir la personne est celle des Grecs?

Rien ne me paraît plus démonstratif à cet égard que de comparer les deux méthodes de défendre le dogme de la procession du Saint-Esprit *ab utroque*. Toutes les

deux s'appuient sur la métaphysique de la relation. Mais l'une met en œuvre le caractère d'opposition, et l'autre s'attache au caractère d'union. Écoutons d'abord saint Thomas, résumant l'argumentation de saint Anselme.

« Je réponds, dit-il, qu'il est nécessaire de dire que le Saint-Esprit procède du Fils. Car autrement, il ne pourrait aucunement en être personnellement distinct. En effet, il est impossible de dire que les divines personnes se distinguent mutuellement par quelque chose d'absolu, puisqu'il s'en suivrait que l'essence ne serait pas la même pour tous les trois. Il reste donc que les divines personnes se distinguent l'une de l'autre, uniquement par les relations. Or les relations ne peuvent distinguer les personnes qu'en tant qu'elles sont opposées... Mais, si dans le Fils et le Saint-Esprit on ne pouvait trouver que les deux relations par lesquelles chacun se rapporte au Père, ces relations ne seraient pas plus opposées l'une à l'autre que les deux relations par lesquelles le Père se rapporte au Fils et au Saint-Esprit. D'où résulterait que, de même que la personne du Père est une, la personne du Fils et du Saint-Esprit serait une... Il faut donc que le Fils et le Saint-Esprit se rapportent l'un à l'autre par des relations opposées. Or en Dieu, il ne peut y avoir des relations opposées sinon des relations d'origine... Donc il est nécessaire de dire : ou bien que le Fils procède du Saint-Esprit, ce que personne ne dit, ou bien que le Saint-Esprit procède du Fils, ce que nous confessons » (1).

Écoutons maintenant Alexandre expliquant la théorie de Richard.

« Si deux personnes procédaient d'une seule, sans que l'une des deux procédât de l'autre, il n'y aurait ni souveraine affinité, *summa germanitas*, ni souveraine convenance, ni par

(1) S. Thomas, I, q. 36, a. 2.

conséquent souverain amour; ce qu'on ne peut soutenir. — Autre preuve : Si les deux personnes procèdent immédiatement d'une seule, elles en procèdent, ou bien de la même manière, ou bien d'une manière différente. Si de la même manière; l'une sera fils aussi bien que l'autre. Si d'une manière différente; alors il n'y aura entre elles absolument aucune affinité, *nulla erit germanitas*, c'est-à-dire, aucune convenance ni relation personnelle, puisque dans ce cas, elles ne se rapporteront pas l'une à l'autre. On ne peut le soutenir. Il reste donc que les deux personnes procèdent de la première, de telle sorte que la seconde procède seulement de la première, et que la troisième procède de la première conjointe à la seconde » (1).

Je n'ai point à choisir entre les argumentations de tels docteurs. Je me contente de signaler qu'ils exploitent le principe des relations par des procédés diamétralement différents. Le lecteur reconnaîtra, sans doute, qu'on doit attribuer cette différence à des manières diverses de viser la nature et la personne.

§ 4. — De la signification du nom « Dieu ».

J'ai raconté ailleurs les hésitations des docteurs grecs, pour décider si le mot « Dieu » signifiait proprement la nature suprême, ou sa providence sur les créatures; en d'autres termes, si ce mot était un nom de *nature* ou un nom d'*opération*.

Cette question ne semble pas avoir été agitée par les anciens Pères latins. Aussi le Maître des sentences ne s'en occupe-t-il point ex-professo. Tout au plus, et en passant, cite-t-il ce texte de saint Ambroise : « Deus enim, ut ait

(1) Alexandre, I, q. 43, membr. 4, *ante Resolutionem*.

Ambrosius in 1° libro *de Trinitate,* nomen est naturæ; Dominus vero nomen est potestatis » (1).

Mais Alexandre de Halès trouva la question traitée par saint Jean Damascène qu'il avait en haute estime. Il la transporta donc dans sa *Somme,* opposant au texte de saint Ambroise, tel qu'on le citait de son temps, le passage de la *Foi orthodoxe,* où saint Jean Damascène considère le nom Θεός comme signifiant l'opération d'inspecter ou de brûler. Notre scolastique concilia d'ailleurs les affirmations des deux saints, en montrant que ce nom se rapportait étymologiquement à une opération divine, mais avait été consacré à signifier la nature même de Dieu (2).

Une fois introduite dans la Scolastique, cette question y demeura. Saint Thomas la traite, soit dans ses commentaires sur les *Sentences,* précisément au passage que j'ai cité plus haut, soit dans sa *Somme* théologique, et il donne la même solution que son prédécesseur Alexandre.

Je ne me suis donc arrêté sur cette question que pour montrer deux choses, savoir, l'influence des Grecs sur le

---

(1) Pierre Lombard, I *Sentent.,* distinct. 2. — L'ouvrage de saint Ambroise que la Scolastique intitulait *de Trinitate,* porte dans les éditions modernes le titre *de Fide ad Gratianum.* Chose curieuse, le texte rétabli par la critique, loin de séparer les deux noms *Deus* et *Dominus,* les joint ensemble. C'est à propos du verset scriptural : *Audi, Israel, Dominus Deus tuus Deus unus est.* (Deuter., VI, 4.) Saint Ambroise écrit : « Deus enim et Dominus nomen magnificentiæ, nomen est potestatis. Dominus ergo et Deus, vel quod dominetur omnibus, vel quod spectet omnia et timeatur a cunctis ». *de Fide ad Grat.,* lib. I, c. 1. On reconnaît l'allusion aux étymologies patristiques du mot Θεός.

(2) Alexandre, I, q. 50, membr. 1, a. 2.

Docteur Irréfragable, et l'influence de ce dernier sur le *Docteur Angélique*.

§ 5. — Sens personnel du mot : « Dieu ». — Opinion de saint Thomas.

Mais voici un point délicat où l'accord est moins parfait entre les deux docteurs.

Alexandre (1) et saint Thomas (2) nous apprennent que de leur temps régnaient deux opinions, au sujet de la chose formellement exprimée par le mot « Dieu ». Ces opinions répondent à la question : « an nomen Deus *supponat* pro natura, vel pro persona ».

Certains théologiens admettaient que ce nom ne dit de soi que l'essence concrète, et ne peut être ramené à se rapporter à une personne, qu'en vertu de quelque adjonction ; comme, par exemple, dans la phrase : « Dieu engendre ». Mais dans ces autres phrases : « Dieu est » ou « Dieu crée », ce nom, disaient-ils, ne tombe aucunement sur une ou plusieurs personnes ; il n'exprime que la nature, *nomen Deus supponit pro natura*. — L'autre opinion maintenait que le nom « Dieu » atteint toujours de soi et immédiatement la personne, *nomen Deus supponit pro persona*.

Saint Thomas semble hésitant entre ces deux opinions, à ce point qu'il y a lieu de concilier deux passages du même *Article* (3).

---

(1) Alexandre, I, q. 50, membr. 3, initio.
(2) S. Thomas, I, q. 39, a. 4.
(3) S. Thomas, *Ibid.*

A vrai dire, cette conciliation me semble assez facile, si l'on dit que saint Thomas admet la première opinion, et ne lui reproche que son caractère exclusif.

Il admet cette opinion, et pour le prouver, il suffira de rapprocher deux passages.

Dans sa *Conclusion*, il expose ce premier sentiment dans les termes suivants :

« Quidam dixerunt quod hoc nomen « Deus », et similia, proprie secundum suam naturam *supponunt* pro essentia, sed ex adjuncto notionali trahuntur ad supponendum pro persona ».

Or, dans sa réponse à la troisième objection, on lit cette phrase :

« Forma significata per hoc nomen « Deus », scilicet essentia divina, est una et communis secundum rem. Unde per se *supponit* pro natura communi, sed ex adjuncto determinatur ejus suppositio ad personam. Unde, cum dicitur « Deus generat » ratione actus notionalis supponit hoc nomen « Deus » pro persona Patris... »

Il semble bien qu'il y ait identité entre ces deux passages. Saint Thomas ne paraît donc point condamner cette première opinion, mais seulement reprocher à ses défenseurs de ne point souffrir que le nom « Dieu » puisse aussi tomber directement sur la personne.

Voici, en effet, comment notre docteur expose la seconde opinion.

« Sed in proprietatibus locutionum non tantum attendenda est res significata, sed etiam modus significandi. Et ideo, quia hoc nomen « Deus » significat divinam essentiam ut *in habente ipsam*, sicut hoc nomen « homo » humanitatem significat in

supposito, alii *melius* dixerunt quod hoc nomen « Deus », ex modo significandi habet ut proprie *possit supponere* pro persona, sicut hoc nomen « homo ».

Saint Thomas concilie donc les deux sentiments, en concluant :

« Quandoque ergo hoc nomen « Deus » supponit pro essentia, ut cum dicitur « Deus creat », quia hoc prædicatum competit subjecto ratione formæ significatæ, quæ est deitas. Quandoque vero supponit pro persona, vel una tantum, ut cum dicitur : « Deus generat », vel duabus, ut cum dicitur « Deus spirat », vel tribus, ut cum dicitur « Regi sæculorum immortali, invisibili, soli Deo ».

§ 6. — Même sujet. — Opinion d'Alexandre.

Alexandre se déclare plus catégoriquement pour l'opinion qui soutient que toujours le nom « Dieu » désigne une ou plusieurs personnes divines. Il ne dit pas, comme saint Thomas : « nomen Deus habet ut proprie *possit supponere* pro persona ». Il dit : « habet *supponere* personam et naturam ». Et voici son explication :

« Lorsque notre esprit, dit-il, considère l'essence divine en soi et dans une certaine abstraction, il la considère comme un principe *quo est*, et l'exprime par le mot : « divinité ». Mais lorsqu'il considère la divine essence dans l'être qui la possède, il l'exprime comme un principe *quod est* par le mot « Dieu ». Or celui qui possède la divine essence est personne divine. Donc la personne est incluse dans le nom « Dieu » qui signifie *quod est*, et elle ne l'est pas dans le nom « divinité » qui signifie *quo est* » (1).

(1) Alexandre, I, q. 50, membr. 3, a. 1.

Mais notre docteur ajoute avec une grande finesse d'analyse que, les mots : « Dieu » et « divinité » étant corrélatifs comme le concret et l'abstrait, ou comme le « possesseur » et « la chose possédée », il en résulte que le mot « Dieu » signifie simplement « une personne possédant la divinité » et laisse indéterminé de laquelle il s'agit. C'est donc dans chaque phrase le prédicat qui fera connaître quelle est ou quelles sont les personnes désignées par le mot « Dieu ». Ainsi dans la phrase : « Dieu engendre », ce mot désigne uniquement la personne du Père. Dans celle-ci : « Dieu souffle le Saint Esprit », ce mot désigne à la fois les deux premières personnes. Dans cette dernière : *benedicat nos Deus*, ce mot signifie la divine essence à la fois dans les trois personnes (1).

§ 7. — Réflexion sur ce qui précède.

Peut-être quelque lecteur ne voit-il dans ce qui précède qu'une stérile dispute de mots. Cependant cette question soulève toute la discussion sur la subsistence absolue de Dieu, et c'est précisément à ce propos que Cajetan a inventé son fameux système. Le nom « Dieu » est un mot « concret », qui s'adresse à quelque réalité subsistante. Or il n'est pas oiseux de se demander quelle subsistence on vise par ce mot. C'est, disent les thomistes, le suppôt divin, qui est *un* comme tout ce qui est *absolu* en Dieu, et qui se distingue des personnes comme l'absolu se distingue du relatif. — Le nom : « Dieu », enseigne au contraire Alexandre de Halès, vise véritablement une ou plusieurs personnes divines.

---

(1) *Ibid.*

« Certains noms divins, dit-il, signifient l'essence; d'autres la relation. De plus, certains noms essentiels désignent la forme abstraite, comme les noms : « essence, divinité, substance ». D'autres sont concrets. Ainsi le nom « Dieu » signifie la divine essence dans quelqu'un qui la possède ; et voilà pourquoi, tout en signifiant l'essence divine, il désigne une personne. « Deus significat divinam essentiam ut in habente illam; unde habet significare divinam naturam et supponere personam » (1).

On raconte d'un célèbre positiviste, que la grâce intérieure qui le convertit au lit de mort fut une grâce de pénitence. « Lorsque, disait-il, j'ai été maussade pour ma femme si bonne et si délicate dans ses soins, je lui demande ensuite pardon, et tout est fini. Mais lorsque ma conscience me reproche les fautes de ma vie, je ne sais à qui m'adresser. Que les chrétiens sont heureux de croire à un Dieu personnel! » Il avait raison. La prière, la supplication, l'action de grâces, s'adressent à des personnes et non à des choses. Quelle est donc cette divinité personnelle que le cœur humain invoque par le cri : mon Dieu? Est-ce quelque subsistence absolue, qu'on n'oserait point appeler une personne, sorte de suppôt divin tel que le conçoivent les philosophes païens? Ou bien ce cri « d'une âme naturellement chrétienne » va-t-il tout droit à des personnes, pour être entendu du Dieu qui l'a créée, du Dieu qui l'a rachetée, du Dieu qui l'a sanctifiée?

Certes, la question n'est pas oiseuse, et intéresse quelque peu la piété.

---

(1) *Ibid.*, eod. membr. art. 2.

CHAPITRE II.

THÉORIE DE LA SECONDE PERSONNE.

ARTICLE I.

LE FILS.

§ 1. — Le nom de « Fils » d'après saint Thomas.

Saint Augustin avait dit : *Eo Filius quo Verbum, et eo Verbum quo Filius* (1). Nous avons vu comment saint Thomas s'est attaché à la première partie de cette sentence. Il a donc établi sa théorie rationnelle des processions divines sur l'étude psychologique des actes mentaux.

Il démontre en premier lieu qu'il y a en Dieu une procession par voie intellectuelle se terminant à un Verbe. En second lieu, il démontre que cette procession par la pensée présente en Dieu les caractères d'une véritable génération. « Sic igitur processio Verbi in divinis habet rationem generationis » (2). Dans ce procédé logique, la génération se déduit de la procession intellectuelle par

(1) Augustin, *de Trinit.*, lib. VII, c. 2.
(2) S. Thomas, I, q. 27, a. 2.

voie de simple corollaire, et le mot : *Fils* n'est qu'une appellation du *Verbe ;* « unde processio Verbi in divinis *dicitur* generatio, et ipsum Verbum procedens *dicitur* Filius (1).

Sans doute, saint Thomas affirme ailleurs que le mot : Fils est un nom « propre », en tant qu'il s'oppose au nom « propre » de Père (2). Mais il semble ne pas lui assigner une importance plus grande qu'au nom : Verbe.

§ 2. — Ce nom d'après Richard de Saint-Victor.

Richard de Saint-Victor amoindrit encore bien davantage la dignité du nom « Fils ». Car son ambitieuse prétention d'expliquer le mystère de la Trinité par des principes purement métaphysiques le conduit à cet étrange résultat, qu'il peut exposer tout son système, sans recourir à ce nom révélé.

A la vérité, au commencement du premier Livre de son traité, il signale la splendeur qui procède du soleil et la *fécondité* qui ennoblit la nature. Mais pour lui, ce ne sont que des images qui invitent à rechercher en Dieu quelque procession éternelle (3). Une fois engagé dans la chaîne de ses démonstrations, il répète souvent les expressions : *ab alio, non ab alio ; — modus procedendi principalis, et non principalis ; — dilectio, condilectio ; — amor gratuitus, amor debitus.* Pas une seule fois, il n'emploie l'expression *Filius :* abstention évidemment

(1) S. Thomas, *ibid.*
(2) *Ibid.*, I, q. 34, in prœmio.
(3) Richard, *de Trinitate,* lib. I, cap. 9.

voulue et calculée. Ce n'est que dans le dernier Livre qu'il prononce enfin ce mot, lorsqu'il s'agit de distinguer entre la procession principale et la procession non principale. De plus, la manière dont il en parle est faite pour surprendre, dans un auteur qui attribue à une inspiration divine le mot théologique : « personne ». Il semble oublier que le nom « Fils » est par excellence un nom révélé. On dirait qu'il ne voit là qu'une heureuse appropriation consacrée par l'usage.

« Vous voyez donc, dit-il, avec quelle convenance il est passé *en usage* d'appeler Père l'une des deux personnes, et de donner à l'autre le nom de Fils (1).

Puis, après avoir expliqué que l'on pouvait transférer aux choses divines les noms des choses humaines malgré les différences qui séparent ces réalités, il conclut :

« Voici déjà, comme je le crois, que nous tenons la raison certaine et manifeste, pour laquelle nous *appelons* Père une personne, et Fils l'autre personne : Père celui qui ne procède d'aucun, Fils celui qui procède seulement du premier » (2).

Serait-il téméraire de soupçonner dans ce langage un reste de l'influence rationaliste dont Abailard avait été le promoteur, et dont le pieux chanoine de Saint-Victor n'était point parvenu à se débarrasser complètement ?

---

(1) « Vides ergo quam convenienter *obtinuit usus*, ut unus ex duobus in Trinitate *diceretur* Pater et alius *diceretur* Filius ». Lib. VI, c. 4.

(2) « Ecce jam, ut credo, certa et manifesta ratione tenemus, cur unum Patrem, cur alterum ipsius Filium *dicamus* : Patrem quidem, illum qui est a nullo; Filium vero ipsius, qui est ab ipso solo ». *Ibid.*, c. 5.

§ 3. — Primauté de ce nom d'après Alexandre.

Malgré le culte qu'Alexandre professait pour son maître, il ne l'a pas suivi dans cette voie dangereuse. Il avait compris que, pour entrevoir quelque chose dans le mystère trois fois saint, il faut l'éclairer le plus près possible au flambeau de la révélation. Or la foi lui apprenait que ce n'est point l' « usage humain » qui a octroyé à la seconde personne le nom de Fils; mais que cette divine personne a déclaré elle-même sa qualité de Fils, et a consacré ce nom dans la formule de notre adoption par le baptême. La foi lui apprenait que ce n'est point nous qui « disons » que la seconde personne est Fils; mais que le Père céleste lui-même l'a « dit » et répété trois fois, en parlant à son Verbe même : *Filius meus es tu, ego hodie genui te.* Alexandre s'est donc attaché à ce nom adorable, que le fidèle répète dans chaque signe de croix, et que l'Église chante dans sa doxologie. Aussi ouvre-t-il son traité sur la Trinité par cette proposition fondamentale : « Dieu a engendré ». — Heureuse soumission à la parole divine! Car cette foi à la Génération divine a versé dans son intelligence de telles lumières, qu'il a pu établir les fondements d'une théorie nouvelle rivalisant avec celle de l'immortel Augustin.

§ 4. — Génération divine. — Preuves d'autorités.

La question par laquelle Alexandre aborde le traité de la Trinité est donc celle-ci : « En Dieu, y a-t-il génération? » et il la résout par cette affirmation :

« Oui, confessons-le. Est-ce que la Nature, qui a donné à notre nature le fruit de la fécondité, demeurera en elle-même absolument stérile » (1)?

A l'appui de sa réponse, il cite ses deux autorités préférées, Richard de Saint-Victor et Saint Jean Damascène.

« Richard de Saint-Victor a écrit dans son Livre sur la Trinité : « Nous recueillons dans la nature créée de quoi penser à la « Nature incréée. Or nous voyons tous les jours comment, par « l'opération de la nature même, la subsistence produit l'exis- « tence et l'existence procède de l'existence. Est-ce que la « Nature, qui a donné à cette nature créée le fruit de la fécon- « dité, demeurera en elle-même absolument stérile? Est-ce que « Celle qui accorde aux autres la génération sera stérile? Lib. « I. c. 9 ». — Comme dit Isaïe : *Numquid ego qui alios parere facio, ipse non pariam ? si ego qui generationem cæteris tribuo, sterilis ero? ait Dominus.* Le prophète, dit ici la glose, parle de la génération éternelle. Donc il y a une génération éternelle. »

Observez comment, en rapportant le témoignage d'Isaïe, Alexandre transforme en preuve solide et théologique ce qui, dans Richard, n'était qu'une insinuation probable. Alexandre continue :

« Richard a encore écrit dans le même Livre : « Certes le « rayon de soleil procède du soleil, et cependant il est aussi « ancien que le soleil. Car, dès que le soleil exista, il produi- « sit de soi-même le rayon, et il ne fut pas un instant sans « rayon. Si donc cette lumière corporelle a un rayon qui lui « est contemporain, pourquoi n'en serait-il pas ainsi de la Lu- « mière spirituelle et inaccessible? » — Et Damascène, dans son premier Livre : « Dieu ne fut jamais *inverbal*, c'est-à-dire,

(1) Alexandre, I, q. 42, membr. 1, *Resolutio.*

« sans verbe. Il eut toujours son Verbe engendré de lui ». Il est donc impossible, suivant Damascène, que Dieu n'engendre pas » (1).

Tels sont les témoignages choisis par Alexandre, préférablement et, pour ainsi dire, à l'exclusion d'Augustin, d'Hilaire, de Jérôme, grandes autorités de Pierre Lombard. La citation de Richard s'explique par le désir délicat de faire remonter jusqu'à un maître vénéré la gloire d'une belle théorie. La citation de saint Jean Damascène montre le cas que notre auteur faisait des docteurs grecs, assez délaissés de ses contemporains.

§ 5. — Première preuve de raison.

Voyons maintenant quelles démonstrations rationnelles propose le Docteur Irréfragable, à l'appui de la génération divine.

La première preuve est tirée de la notion même du Bien. Le Bien, dit-il, est naturellement et essentiellement diffusif. « Bonum naturaliter et essentialiter est sui diffusivum ». C'est là sa gloire. Donnez deux biens parfaitement égaux, avec cette seule différence que l'un se communique et l'autre non : incontestablement on jugera le premier plus digne de louange et meilleur que le second. Donc, là où est le souverain bien, il y a une souveraine diffusion. Or la souveraine diffusion, telle qu'on ne puisse pas en concevoir une plus grande, est une diffusion de substance, une communication totale de toute la substance. D'autre part, la vertu générative n'est pas

(1) Alexandre, *ibid.*

autre chose que la vertu de diffusion et communication substantielle pour produire son semblable en nature. Donc, dans le souverain Bien, on doit admettre une telle vertu, en acte de toute éternité, c'est-à-dire, une génération éternelle.

§ 6. — Deuxième preuve.

La seconde preuve est tirée de la considération de la puissance, et rappelle cette parole de saint Augustin : « Si voluit et non potuit, ergo infirmus est » (1).

On est d'accord, dit Alexandre, pour attribuer à Dieu toute noblesse, toute perfection, toute vertu. Or plus une cause est puissante, plus elle s'assimile son effet. D'où il faut conclure que la cause « univoque », c'est-à-dire, la cause produisant par elle-même un effet de même nature que soi, est la plus noble des causes. Ou mieux, car la « causalité » efficiente n'a rien à voir dans la génération divine, plus une « vertu » est active, et plus son acte se rapproche d'elle. Il faut donc admettre en Dieu une vertu tellement puissante que son acte s'identifie avec elle comme perfection de nature. D'ailleurs la vertu générative est précisément une vertu qui produit un terme semblable en nature à son principe. — Donc il faut admettre en Dieu une génération éternelle.

§ 7. — Troisième preuve.

La troisième preuve est tirée de la beauté formelle de

(1) S. Augustin, *lib. 83 quæstionum*, qu. 50.

la génération. Quoi de plus beau, en effet, quoi de plus noble, que de n'être pas emprisonné dans son être individuel, mais d'en pouvoir disposer jusqu'à produire son semblable? Peut-on refuser à Dieu cette gloire de la vie, cette noblesse de la fécondité? — Donc Dieu engendre.

Et ne dites pas que la fécondité n'a été accordée aux êtres que pour corriger leur corruptibilité, et pour sauver l'espèce immortelle dans des individus mortels, suivant l'expression d'Aristote. N'objectez pas non plus l'infécondité du soleil; Alexandre vous répondra que le soleil n'en serait ni moins beau, ni moins pur, ni moins noble, s'il pouvait engendrer son semblable. Sans doute la permanence dans l'existence est une perfection; mais la fécondité en est une autre. La première a été seule accordée au soleil; la seconde a été octroyée aux êtres corruptibles pour compenser la privation de la première. Dans l'Être infiniment parfait, les deux perfections se joignent, sans les imperfections dont l'une ou l'autre est accompagnée dans les êtres défaillants. Éternellement permanent, Dieu est éternellement fécond, non par besoin mais par surabondance (1).

§ 8. — Quatrième preuve.

La quatrième preuve est comme un résumé brillant des précédentes. Il est essentiel, dit Alexandre, il est naturel à toute lumière d'engendrer sa splendeur, par là même qu'elle existe. Or Dieu s'est nommé lui-même la Lumière inaccessible. Donc « dans cette lumière souve-

(1) Alexandre, *ibidem,* réponse aux objections.

raine, il faut nécessairement admettre une lumière engendrante et une splendeur engendrée ».

L'ensemble de ces preuves saisit tellement notre docteur qu'il se laisse entraîner, comme Richard et comme saint Anselme, à exagérer leur valeur démonstrative.

« Si l'on objecte, dit-il, que ce ne sont là que des raisons de convenance et non des preuves nécessaires, Anselme répond : « tout ce qui est inconvenant en Dieu est impossible; tout ce qui est convenable en Dieu est nécessaire ». Si donc la génération convient en Dieu, elle est nécessaire en Dieu » (1).

Pieuse exagération de ces grands esprits! Leur raison, toute imprégnée de la foi, croyait voir dans sa propre lumière ce qui leur apparaissait dans l'éclairement de la foi. Mais disons-le tout de suite. Cette erreur est une échappée unique chez Alexandre. Partout ailleurs, il insiste sur l'impuissance de la raison à démontrer le Mystère.

§ 9. — Caractère personnel de la génération.

Un des mérites de notre docteur est d'avoir signalé nettement le caractère *personnel* de la diffusion de la bonté. Lorsqu'on lit son éloge de la bonté communicative, aussitôt la fameuse objection se représente à l'esprit. La bonté en Dieu, c'est l'être même de Dieu, c'est son essence. Donc la bonté est la même dans les trois personnes. D'où vient donc que toutes ne sont pas engendrantes? D'où vient que l'essence même n'est pas engendrante? — Engendrer, répond Alexandre, c'est l'acte par lequel une

(1) Alexandre, *ibid.*, ante resolutionem.

personne, qui *possède* une nature, la communique à une autre personne, « generare est naturam, *quam habet quis*, alii dare ». En effet, il n'y a à pouvoir donner ou recevoir que ce qui peut posséder; et ce qui possède une nature n'est autre qu'une personne.

« Jamais l'on n'a dit qu'une nature possédât ou reçût une nature; on ne peut donc pas dire, non plus, que l'essence engendre ou soit engendrée. Ce qui engendre vraiment et proprement, c'est une personne, puisque c'est la chose qui possède une nature, « cum sit res *habens* naturam » (1).

Or la même considération s'applique à la bonté. La bonté, dit Alexandre, considérée en elle-même et d'une manière absolue, est également bonne où qu'elle soit, indépendamment de toute diffusion. Aussi la puissance de se communiquer n'est pas formellement dans la bonté, mais dans celui qui *possède* la bonté; car encore une fois, il n'y a à pouvoir donner que ce qui possède. Donc la glorieuse tendance à communiquer à un autre sa propre bonté, est la prérogative d'une personne, possédant la bonté, et poussée par cette même bonté à se communiquer. « Licet (bonum) non sit diffusivum sui, ut in se consideratur, nihilominus est diffusivum, prout est in persona non ente ab alio » (2).

---

(1) Alexandre, I, q. 42, membr. 3, a. 1. in fine.
(2) *Ibid.*, paulo ante.

ARTICLE II.

L'IMAGE.

§ 1. — Pourquoi ce nom est-il personnel au Fils ?

J'ai longuement discuté la raison par laquelle Richard de Saint-Victor explique que le Fils est seul l'Image du Père, à l'exclusion du Saint-Esprit. Alexandre adopte absolument la solution de son maître, et se contente à peu près de le copier. Citons ce passage.

« C'est ce que dit Richard. La foi catholique confesse : « tel le Père, tel le Fils, tel le Saint-Esprit ». Elle confesse que le Fils et le Saint-Esprit sont, en toutes choses, semblables et égaux au Père. Si donc le Fils est justement appelé l'Image du Père en raison de la similitude exprimée en lui, pourquoi le Saint-Esprit n'est-il pas aussi justement appelé l'Image du Père, puisqu'il lui est aussi bien semblable et égal? Mais nous résoudrons, je crois, plus facilement cette question, si nous recourons à la considération des notions personnelles. Il est commun aux trois personnes d'*avoir* toute plénitude. Ce qui est commun au Père et au Fils, c'est moins d'*avoir* que de *donner*. Le Fils est donc la similitude expresse du Père et son image en ceci que, de même que la plénitude de la divinité procède de l'un, semblablement cette même plénitude de la divinité procède de l'autre : le Saint-Esprit ne recevant pas de l'un autrement que de l'autre. D'ailleurs, aucune autre personne ne reçoit du Saint-Esprit la plénitude de la divinité, et par conséquent, le Saint-Esprit n'exprime pas en soi l'image

du Père. Vous avez en cela pourquoi le Fils, et non le Saint-Esprit, est appelé l'Image du Père » (1).

§ 2. — Ordre des noms personnels du Fils.

Ici se place naturellement une remarque qui n'est point sans intérêt. Saint Thomas, étudiant les noms personnels de la seconde personne, place l'*Image* après le *Verbe* (2). C'est logique, puisque ce docteur explique la similitude par les caractères propres à un concept. Alexandre, au contraire, place l'*Image* avant le *Verbe* (3). C'est encore logique, puisqu'il assigne pour raison à la ressemblance une communication totale par voie de génération.

Pour saint Thomas, l'ordre des noms de la seconde personne pourrait se rendre par la phrase : « Verbum, ergo Imago, ergo Filius ». Quant à Alexandre, on aurait la phrase : « Filius, ergo Imago, ergo Verbum ». Cette interversion, qui se retrouve souvent dans les explications des deux docteurs, suffirait à elle seule pour montrer la différence de leurs théories.

---

(1) Alexandre, I, q. 61, membr. 3, art. 2.
(2) S. Thomas, I, q. 34 et q. 35.
(3) Alexandre, I, q. 61 et q. 62.

ARTICLE III.

LE VERBE.

§ 1. — Rapport entre la génération du Verbe et la pensée divine.

Saint Anselme, s'inspirant de saint Augustin, obtenait une image de la procession du Verbe Divin, en transportant en Dieu l'*opération* de la pensée, telle que la conscience la révèle en nous. Saint Thomas, à sa suite, retrouve le verbe dans la pensée considérée comme une *action* immanente (1). En effet, toute opération suppose à la fois un principe et un terme, et c'est par là qu'on peut introduire la distinction des personnes. Mais nous avons vu que cette belle explication s'heurte à une difficulté qui semble insurmontable. L'acte de penser est commun aux trois personnes; pourquoi une seule produit-elle un verbe?

Alexandre, qui avait cherché ailleurs la raison de la génération divine, se trouvait à l'aise pour juger cette théorie. C'est ce qu'il se hâte de faire, afin de mieux montrer le contraste entre son explication et celle qu'admettait l'école de Lombard. Il pose donc cette ques-

(1) « Secundum actionem, quæ manet in ipso agente, attenditur processio quædam ad intra; et hoc maxime patet in intellectu, cujus actio, scilicet, intelligere, manet in intelligente ». — S. Thomas, I, q. 27, a. 1.

tion : Y a-t-il en Dieu identité entre la pensée et la génération? « An in divinis idem sit generare quod intelligere » (1)?

§ 2. — Raison en faveur de leur identité.

Voyons d'abord comme notre docteur expose loyalement la thèse qui soutient qu'en Dieu la pensée et la génération sont chose identique. Plusieurs, dit-il, se sont efforcés de le démontrer, « ad quod sic quidam nixi sunt ». — La première raison se tire de la génération. Engendrer est une opération vitale de même ordre que la vie. Or en Dieu, pure intelligence, la vie est l'acte intellectuel, « vivit Deus vita nobilissima quæ est intelligere ». Donc en Dieu penser et engendrer sont chose identique. — La seconde raison se tire de l'acte intellectuel. L'acte de la pensée, dit-on, consiste à engendrer en soi une idée, « intelligere nihil est aliud quam speciem generare in se ». Donc penser à soi n'est pas autre chose qu'engendrer en soi sa propre idée. Donc l'acte intellectuel, par lequel Dieu pense à soi-même, est la génération éternelle de sa propre image.

Pour déduire de ces deux raisons l'unité de nature et la pluralité de personnes, on observe, continue Alexandre, que les mots : « génération » et « pensée » expriment chacun deux choses : d'abord une action, ensuite et par là-même, une relation entre les deux termes de cette action. Mais, en Dieu, l'action est la substance même. Donc les deux termes restent identiques comme substance,

(1) Alexandre, I, q. 42, membr. 2.

et ne se distinguent que par la relation qui oppose le le principe et ce qui procède du principe, savoir : — *intelligens et intellectus,* si l'on considère la pensée, — *generans et genitus,* si l'on considère la génération (1).

Vous reconnaissez, sans doute, la théorie exposée par saint Anselme, et elle est assez voisine de celle que saint Thomas a rendue classique. Eh bien! cette théorie déplaît à Alexandre; car elle subordonne la filiation à l'opération spéciale de la faculté intellectuelle, et ne lui conserve pas son caractère de procession principale par voie de nature tout entière.

§ 3. — Alexandre conclut à la négative.

Aussi notre docteur déclare-t-il nettement que nous ne devons pas considérer en Dieu la génération comme identique à la pensée.

« *Resolutio.* Generare in divinis, secundum rationem intelligentiæ, haud idem est quod intelligere ».

A l'appui de sa conclusion, il apporte les deux raisons suivantes :

« *Première raison* : « On ne s'engendre jamais soi-même, on se pense soi-même (2); donc en Dieu engendrer n'est pas penser. — *Deuxième raison.* Partout où l'on suppose une génération, on suppose une multiplication et une différence entre l'engendrant et l'engendré. Mais, lorsque je dis que Dieu se pense, je ne dis aucune différence, aucune multiplication. Car l'intellec-

(1) Alexandre, I, 9-42, membr. 2.

(2) On me pardonnera cette faute de grammaire. Je la commets pour rapprocher le mot français *penser* du mot latin *intelligere.*

tion de Dieu par soi-même n'est pas autre chose qu'une sorte de *conversion* de Dieu sur soi-même. Donc engendrer n'est pas la même chose que penser, « ergo non est idem generare et intelligere » (1).

J'ai souligné le mot : *conversion;* car il contient toute la moelle de l'argumentation précédente. Penser à soi, c'est se replier sur soi-même ; engendrer, c'est s'épanouir au-delà de soi. Peut-on imaginer deux mouvements plus contraires?

§ 4. — La pensée divine doit être conçue, non comme une action, mais comme un état.

Nous rencontrons dans saint Thomas et dans Alexandre deux formules qui, à première vue, semblent équivalentes. — « Intelligere divinum *est* ipsa substantia intelligentis », dit saint Thomas (2). — « Intelligere *dicit* ipsum esse sive ipsam substantiam », affirme Alexandre (3). Mais observez la nuance entre les deux mots *est* et *dicit*.

Un exemple vous la fera mieux comprendre que toutes les explications. On doit dire : « in Deo intelligere est velle », parce que la simplicité divine exige que toutes les distinctions que nous concevons dans les facultés divines soient fondues dans l'unité par voie d'identité. Mais on ne peut pas dire : « in Deo intelligere *dicit* velle », parce qu'il nous est impossible de réduire à un même concept le penser et le vouloir.

---

(1) Alexandre, *ibid.*, ad oppositum.
(2) S. Thomas, I, q. 27, a. 2 ad 2^{m}.
(3) Alexandre, *ibid.* ad 1^{am}.

Eh bien! suivant saint Thomas, la pensée divine se réduit à la substance par voie d'identité. Mais il est permis à notre esprit de distinguer ces deux choses. Il est légitime de comparer la pensée divine à la pensée humaine, et par conséquent de les concevoir l'une et l'autre comme une action distincte de la substance où elle s'opère.

Quant à Alexandre, il s'élève contre toute distinction même conceptuelle entre la pensée et la substance divines. Suivant lui, la raison ne doit pas s'exercer à distinguer en Dieu la pensée et la substance; tout au contraire, elle doit s'efforcer de les identifier autant que possible dans le même concept. En Dieu « penser » ne doit pas être conçu comme un « agir », mais comme un « être », c'est-à-dire, comme quelque chose d'absolu. « Esse enim in divinis *dicitur* absolute; similiter intelligere in divinis de se *dicitur* absolute » (1).

Voyez la conséquence. On ne devra donc pas comparer la pensée divine à notre pensée, c'est-à-dire, à cette *action* immanente par laquelle nous pensons, et qui court d'un principe à un terme, comme il en est de toute opération. Nous devrons plutôt comparer la pensée divine à quelque chose qui en nous soit stable, immobile, permanent. Ce quelque chose sera un *état* habituel de l'âme. Et puisque ce doit être une réalité intellectuelle; il n'y a pas à hésiter, cet état sera la science qui réside dans la mémoire, c'est-à-dire, ce qu'en langage scolastique on appelle la *connaissance habituelle*. Le savant possède toujours sa science, soit qu'il dorme

(1) Alexandre, *ibid.*, in resolutione.

soit qu'il veille; il ne pense pas toujours à ce qu'il sait. Tout homme se connaît soi-même par une connaissance inhérente à son âme, il ne pense pas constamment à soi-même.

Concevez donc, dansun savant, sa science et sa connaissance de soi-même, comme un *état* actif et immobile de sa mémoire; ajoutez ici la conscience actuelle de cet état et de tout ce qu'il contient; et vous formerez ainsi un concept sortable de l'*intellection* divine : qu'on me permette ce mot. Dieu doit se définir : une Intellection Subsistante.

§ 5. — Du verbe humain.

En Dieu, l'intellection est un état immobile, dans laquelle le connaissant, le connu, la connaissance, doivent être conçus comme chose identiquement absolue, « idem in Deo intelligens et intellectum et ipsa actio divina » (1). Au contraire, l'idée d'engendrer emporte l'idée d'une sortie de soi par manière d'acte, « generare dicit relationem sive habitudinem per modum actus, intelligere autem dicit ipsum esse sive ipsam substantiam » (2).

Cela suffit pour établir une différence tranchée entre l'intellection et la génération divine? L'une est un *état,* l'autre est un *acte.* — Mais comment rattacher l'un à l'autre ce repos et ce mouvement, cet état et cet acte? comment raccorder les deux noms : Verbe et Fils? — Alexandre y parvient, en comparant dans l'homme la connaissance *habituelle* et la connaissance *actuelle :* l'homme passant de

(1) Alexandre, I, q. 42, memb. 2, respons. ad 1^am^.
(2) *Ibid.*

l'une à l'autre par l'action de penser, c'est-à-dire, par le *cogitando intueri* de saint Anselme.

Lorsqu'un savant pense à quelque point de sa science, il fait passer dans son esprit un concept qui est l'image visible de sa science invisible; et ce n'est que dans cette image qu'il prend conscience actuelle de sa science habituelle. Or ce passage présente des caractères qui rappellent une génération. Et d'abord, la connaissance actuelle sort de la connaissance habituelle, ou, si vous voulez, de la *mémoire;* pourvu que vous preniez le mot « mémoire », non dans le sens de « faculté du souvenir », mais dans le sens de « trésor intellectuel » où l'on peut puiser à son gré. En second lieu, cette science actuelle est identique à la science habituelle, sauf qu'elle en procède. Elle lui doit tout ce qu'elle est, car elle en tient tout ce qu'elle contient. Ainsi, le concept mental, ou verbe intérieur, n'est pas autre chose que la connaissance actuelle *née* de la connaissance habituelle; « nam verbum dicit notitiam, non quocumque modo, sed quæ orta est ex memoria ut patre » (1).

On peut donc dire que, par une pensée explicite, la mémoire ou la science engendre son image spirituelle, et que ce concept mental, *species intelligibilis*, ce verbe, est le fruit d'une génération. C'est ainsi que l'homme, quand il pense à soi-même, engendre en soi sa propre image. Cependant il faut bien distinguer entre la connaissance de l'âme par elle-même et la génération de sa propre image. L'homme ne pense pas toujours à soi, il ne forme pas constamment en soi le concept de soi-

(1) Alexandre, I, q. 62, membr. 2. *ad tertium.*

même. Mais la connaissance explicite, lorsqu'elle se produit, n'est jamais que la compagne de la connaissance habituelle qui demeure immobile dans l'âme. « Non est idem in mente cognoscere se et generare suam notitiam; immo aliud et aliud. Dicitur tamen : unum concomitatur alterum » (1).

Si je ne m'abuse, cet enseignement confirme ce que j'ai tenté d'exposer dans l'*Introduction* de ces *Études,* au sujet des deux mouvements qui se produisent dans l'âme. L'acquisition de la science s'obtient par un mouvement dirigé de dehors en dedans, qu'on peut appeler centripète. Mais une fois la science « habituelle » acquise, elle demeure immobile au fond de l'intelligence. Puis, lorsque le savant veut l'utiliser, il se produit dans l'âme un second mouvement centrifuge qui ramène à la conscience quelqu'une des vérités contenues dans la science. Hé bien! c'est précisément le terme de ce dernier mouvement que notre docteur appelle « le verbe, qui est la connaissance sortie de la mémoire comme d'un père ».

De plus, l'enseignement d'Alexandre nous instruit davantage sur la nature de ce mouvement centrifuge. On ne doit pas comparer le verbe mental, même dans l'homme, au terme d'une fabrication par voie de causalité efficiente. Sans doute, la nature complexe de l'homme exige une suite d'opérations, pour que la connaissance devienne explicite. Mais tout ce mécanisme de la pensée n'a qu'un but, pour ainsi dire; c'est d'écarter les rideaux qui voilaient la science habituelle. Dès que ce résultat est atteint, la science, cachée jusque-là, darde

(1) Alexandre, I, q. 42, membr. 2.

dans la conscience sa propre splendeur et, par là même, se manifeste elle-même, se révèle elle-même. Ainsi, le concept mental, ou verbe, procède immédiatement de la science habituelle, n'en diffère que par une relation d'origine, et s'y oppose immédiatement comme l'engendré à l'engendrant, sans avoir aucun rapport essentiel avec des causalités efficientes qui n'entrent dans cette génération qu'à titre de conditions *sine qua non*.

§ 6. — Du Verbe divin.

Commençons donc par enlever tout l'échaufaudage d'actions nécessaires à la pensée humaine. Laissons en présence immédiate, d'une part la science de l'homme, de l'autre son concept mental. Celui-ci est la reproduction de celle-là, lui est identique comme vérité, la contient tout entière; mais il s'en distingue par sa relation d'origine.

Rappelons-nous, d'ailleurs, que l'éternelle intellection de Dieu ne doit pas être comparée à une cogitation qui s'élabore, mais à une science permanente, à une connaissance habituelle. — Serait-elle moins active que cette science humaine qui vit dans notre mémoire? où serait alors sa perfection? — Substance même de Dieu, serait-elle moins rayonnante qu'une simple qualité de notre âme? où serait sa fécondité? — Donc l'intellection divine, la pensée éternellement actuelle, doit avoir sa splendeur qu'elle darde, son image qu'elle projette, sa parole qu'elle prononce. Et ce Verbe, qui accompagne l'intellection divine, qui en procède et qui la contient, est consubstantiel à l'intellection substantielle, et ne s'en distingue que par une relation d'origine.

Au fond, cette théorie d'Alexandre ne diffère de celle de saint Thomas que par des nuances légères, puisque Alexandre s'appuie, lui aussi, sur l'enseignement de saint Augustin :

« Notandum quod verbum dicatur ipsa vox signans exterior; alio modo, ipsa imago vocis in anima; tertio modo, ipsa species intelligibilis quæ generatur ex memoria vel ex ipsa scientia rei, et ad hujus similitudinem accipitur Verbum in divinis. Unde Augustinus explicat illud multipliciter *15 de Trinitate :* « Quisquis igitur potest intelligere.... Necesse est enim, cum « verbum loquimur, id est, quod scimus loquimur, ex ipsa « scientia quam memoria tenemus nascatur verbum, quod ejus- « modi sit omnino, cujusmodi est illa scientia de qua nascitur. « Formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus, verbum est « quod in corde dicimus, quod nullius linguæ est » (1).

§ 7. — Texte d'Alexandre.

Je crois qu'il sera agréable au lecteur d'entendre Alexandre lui-même résumer toute sa doctrine. On pourra juger si j'ai bien rendu la pensée du Maître, dans les développements qui avaient pour but de préparer à comprendre le texte suivant.

« Dicendum quod non est idem, secundum rationem intelligentiæ, generare et intelligere, sicut nec generare et esse. Esse enim in divinis dicitur absolute; similiter intelligere in divinis de se dicitur absolute; sed generatio de ratione intelligentiæ dicit relationem. Ideo non est idem, secundum rationem intelligendi, generare et intelligere; sed generare concomitatur intelligere. Quia, sicut vidimus in anima, quod cum dicitur : « mens cognoscit se », quod ad hoc sequitur : « mens generat sui notitiam » ; et tamen non est idem in mente « cognoscere se » et

(1) Alexandre, I, q. 62, membr. 1, a. 1.

« generare sui notitiam », immo aliud et aliud, dicitur tamen « unum concomitatur alterum »; sic in divino Esse non est idem generare suam speciem et intelligere, intelligere tamen concomitatur Deum generare sui speciem vel imaginem in seipso (1).

Unde cum dicitur : « Deum intelligere se est Deum generare speciem suam in se », dicendum quod non est verum. Non enim est intelligere per speciem, ubi idem est actus quod essentia, nec est species alia ab essentia. Quod ergo dicitur : « intelligendo generat » vel : « intelligere est speciem generare », intelligitur per concomitantiam. Tamen hoc non est illud, scilicet in mente (quia major est ibi differentia quam in divino esse); ex hoc enim quod est generatio sui speciei, necessario sequitur generans et genitum.

Ad primam ergo rationem, dicendum quod, etsi idem sit in Deo intelligens et intellectum et ipsa actio divina; tamen ibi concomitatur relatio, ex qua parte est differentia secundum intelligentiam inter generare et intelligere. Nam generare dicit relationem sive habitudinem per modum actus; intelligere autem dicit ipsum esse, sive ipsam substantiam. Non tamen generare addit ad intelligere, sicut nec relatio ad essentiam; immo concomitatur ipsum intelligere, sive consequitur ad ipsum; quia ad intelligere sequitur vel concomitatur generatio suæ speciei in se.

Inde est etiam quod in divinis potest dici quod « intelligit se », sive sumatur masculine sive neutraliter; non tamen masculine potest dici, vel neutraliter : « generat se ». Ratione enim illius relationis ponitur pluralitas vel distinctio, quæ significatur per ista nomina : pater, filius, generans, genitum, ut dictum est. Et per hoc patet responsio ad secundam rationem, et patet intelligentia rationum ad oppositum » (2).

---

(1) Observez comment la comparaison est établie entre le *cognoscere* humain et le *intelligere* divin, c'est-à-dire, entre la *science* humaine et le *penser* divin.

(2) Alexandre, I, q. 42, membr. 2.

CHAPITRE III.

THÉORIE DE LA TROISIÈME PERSONNE.

ARTICLE I.

PRINCIPES PHILOSOPHIQUES.

§ 1. — **Difficulté que rencontrait Alexandre.**

Saint Thomas a mis en belle ordonnance l'idée augustinienne qui compare les processions divines aux actes d'une vie toute spirituelle. Il lui fut donc aisé de conclure qu'en Dieu il y a autant de processions que de facultés : deux, par conséquent, se rapportant à l'intelligence et à la volonté, et pas davantage.

Sans doute, Alexandre de Halès avait en haute estime la théorie de saint Augustin, et savait l'interprêter avec profondeur. D'ailleurs, la révélation lui apprenait que le Fils est Verbe, et l'accord de toute la Scolastique l'invitait à chercher dans un acte d'amour la procession du Saint-Esprit.

Mais il faut le reconnaître : par là même qu'il rapporte à la nature entière la procession du Fils, notre doc-

teur perd le bénéfice de la distinction entre les deux facultés de la nature. Comment parviendra-t-il à trouver une autre procession, après celle qui exige déjà toute la nature? Comment établira-t-il qu'il y a deux processions et qu'il n'y en a que deux?

Admirons un génie assez puissant pour se créer des voies nouvelles, dans l'étude la plus redoutable par son mystère et la plus fatale aux téméraires. Il est vrai, la prière et l'humilité soutiennent notre pieux penseur. « Maintenant, dit-il, que nous avons traité brièvement la Génération éternelle du Fils, nous allons, implorant la grâce du Saint-Esprit, étudier avec crainte et modestie la Procession de ce divin Esprit » (1).

Encore une fois, le problème se posait à l'esprit d'Alexandre de la manière suivante. Une procession a pour terme un fils; c'est donc une procession par voie de nature, dans laquelle la nature intervient tout entière. L'autre procession se rapporte à l'amour. Quel lien rationnel établir entre ces deux processions? Comment démontrer qu'elles existent, qu'elles sont distinctes, et qu'il n'y a pas à en rechercher d'autres?

Le problème se compliquait encore pour Alexandre. Tous les théologiens, sans doute, sont d'accord pour dire que les divines personnes se distinguent par des modes d'origine. Mais, en rapportant les processions à des actes d'intelligence et de volonté, la théorie augustinienne trouvait déjà une différence manifeste entre ces actes eux-mêmes, et par là même, pouvait aisément en distinguer les termes; car un concept n'est pas un amour.

(1) Alexandre, I, q. 43, præmium.

Alexandre n'avait point cette ressource. Il ne faisait point appel à cette bipartition de l'activité spirituelle. Il insistait plus que personne sur cette vérité qu'il n'y a de différences dans la Trinité que par rapport aux modes personnels d'origine. Il se mettait donc dans la nécessité de trouver la distinction entre les deux processions, non dans les facultés naturelles de la Personne-principe, mais uniquement dans la *manière* de sortir de cette première Personne.

§ 2. — Il fonde son système sur un enseignement d'Aristote.

Chose étrange! C'est la métaphysique d'un païen qui a fourni à notre docteur les éléments de solution pour ce problème théologique. Et pourquoi pas? Pourquoi la métaphysique ne contiendrait-elle pas quelque image de la Trinité, puisque la métaphysique renferme dans sa sphère l'homme fait à l'image du mystère adorable? Et pourquoi ne pourrait-il pas se faire, qu'un païen de génie eût reconnu et signalé dans l'essence des créatures les formes de l'empreinte divine, sans se douter de leur signification?

Aristote avait distingué, avec sa sûreté d'analyse, trois sortes de mouvements : le mouvement naturel, le mouvement volontaire et le mouvement violent. Considérant d'ailleurs que le mouvement violent est nécessairement une *passion*, il reconnut qu'il n'y a en réalité que deux sortes *d'actions*. Un « agent » agit ou par nature ou par volonté. Tel est le principe que choisit Alexandre de Halès pour servir de fondement à sa théorie rationnelle des processions divines.

« Il y a, dit-il, deux principes très parfaits de diffusion, savoir, la nature et la volonté. La plus parfaite diffusion de nature est celle qui s'opère par voie de génération ; la plus parfaite diffusion de volonté est celle qui se fait par voie d'amour et de dilection. Ces deux modes de diffusion sont la gloire de la bonté dans les choses ; et certes, plus glorieux est le bien qui se diffuse des deux manières que celui qui ne se diffuse que d'une seule. Si donc tout ce qui est parfait et glorieux ne peut manquer dans le Bien suprême, il appert que, dans le Bien suprême qui est Dieu, il y a une diffusion par voie de génération, d'où suit la différence entre l'engendrant et l'engendré, et de plus, une diffusion par voie de dilection que nous appelons procession du Saint-Esprit » (1).

§ 3. — Voluntas « ut natura ». — Voluntas « ut voluntas ».

Cette conception d'Alexandre se recommande d'elle-même par sa grandeur et sa simplicité. Mais efforçons-nous de la bien comprendre ; car une objection se présente aussitôt qui trouble et arrête l'esprit. — Cette distinction entre la nature et la volonté est-elle exacte ? La volonté n'est-elle pas une partie de la nature ? Est-il logique de distinguer un tout en deux parts : le tout et une partie ? D'ailleurs, là où agit toute la nature, il y a intervention de toutes les parties de la nature. La procession par voie de nature entraîne donc une intervention de la volonté. Que signifie cette autre procession qui se rapporte uniquement à la volonté ?

Telle est l'objection. Alexandre la connaissait et voici comment il la résout, en s'appuyant sur saint Damascène.

---

(1) Alexandre, I, q. 43, membr. 4, initio.

« Il y a, dit-il, une double sorte de volonté ou d'appétit raisonnable : savoir, la volonté considérée comme nature, et la volonté considérée comme volonté, « est enim voluntas *ut natura*, et est voluntas *ut voluntas* ». C'est ce qu'exprime Jean Damascène par les mots grecs : *thelysis et bulesis* (1). La volonté *ut natura*, est un appétit naturel et indéterminé; la volonté *ut voluntas*, est spéciale et déterminée.

En effet, la volonté, *ut natura*, réside dans chaque puissance de l'âme, en vue de son acte et de son objet : dans la puissance irascible en vue du difficile, dans la concupiscible en vue du délectable, dans la rationnelle en vue du vrai. Mais la volonté, *ut voluntas*, réside uniquement dans la puissance raisonnable, en tant qu'elle se meut librement par son jugement et son propre arbitre » (2).

Ainsi, d'après Alexandre, on a droit de distinguer : d'une part, la volonté *naturelle*, ou volonté de la nature, qui pousse chaque puissance de l'âme vers son acte, et qui reste indéterminée à plusieurs actes avant qu'elle ne soit déterminée par l'objet; d'autre part, la volonté *volontaire*, qui réside dans le libre arbitre, et qui se « détermine » d'elle-même à agir ou à n'agir pas.

§ 4. — Volonté « naturelle ». — Volonté « personnelle ».

Cette distinction est légitime. Elle ne sépare pas en deux moitiés une même réalité indivisible; mais elle distingue les deux états différents d'une même faculté. Or, pour peu qu'on y réfléchisse, on reconnaîtra que cette

---

(1) S. Damascène, *de la foi orthodoxe*, liv. II, ch. 22. — M. **94**, col. 944. Voir la note qui explique saint Damascène comme le fait Alexandre.

(2) Alexandre, I, q. 46, membr. 7.

distinction correspond à la distinction virtuelle entre la nature et la personne. Et voici que sous les mots latins : « voluntas ut natura, voluntas ut voluntas », nous retrouvons ce que, dans notre *Étude* précédente, nous avons appelé la volonté « naturelle » et la volonté « personnelle ». Reprenons donc à nouveau cette question, en nous laissant guider cette fois par le Docteur Irréfragable.

La volonté, considérée en elle-même, est une faculté *physique*, c'est-à-dire, une faculté naturelle à toute nature spirituelle. Cette faculté se porte d'elle-même vers tout ce qui est un bien pour la nature dont elle fait partie, puisque, par définition même, « vouloir » c'est « vouloir un bien ». Indéterminée par elle-même, elle est déterminée par l'objet bon. Absent, elle le désire ; présent, elle s'y complaît.

A ce point de vue, la volonté fait *partie* de la nature. Elle est une portion de la nature ; d'où son nom « voluntas ut natura ». Or qu'on se rappelle comment Alexandre oppose continuellement la personne « qui possède » et la nature qui est « possédée », *personam habentem et naturam habitam*. On conclura que la volonté naturelle est une chose possédée, qu'elle est dans la possession de la personne.

Mais la volonté peut être considérée à un tout autre point de vue. Lorsque les deux facultés de la pensée et du vouloir se donnent rendez-vous pour conférer ensemble comme dans un cabinet de conseil, cette « totalité » des puissances prend, par là même, un caractère « personnel ». La volonté préside, et s'appelle alors « libre arbitre ». C'est la volonté « personnelle », ayant droit et domination sur chacune des facultés naturelles, décidant

en dernier ressort, déterminant tout par elle-même, comme un possesseur régit à sa guise la chose qu'il possède.

Tel est l'état où apparaît clairement le caractère personnel de la volonté dans l'acte libre. Pour exprimer la primauté de la volonté dans cet acte, Alexandre appelle le libre arbitre : *voluntas ut voluntas*. Pour exprimer le concours de la raison dans ce congrès général, saint Thomas appelle le choix libre : *voluntas ut ratio* (1).

§ 5. — L'acte de la volonté personnelle est l'amour.

Terminons par une considération sur laquelle j'ai souvent insisté, mais qu'il importe de rappeler ici pour préparer à bien comprendre Alexandre dans sa théorie du Saint-Esprit.

La volonté « naturelle » est dans l'ordre des natures, et y demeure. Son objet est du même ordre. Elle veut le bien, c'est-à-dire les *choses* bonnes, par cela qu'elles sont des *choses* bonnes. Son acte est ou un désir ou une complaisance. — Quant à la volonté « personnelle », elle est dans l'ordre des personnes, et vise une personne. Or, au témoignage de saint Thomas, aimer c'est vouloir du bien à une personne, *amare nihil aliud est quam velle bonum alicui*. On doit donc reconnaître que l'acte formel de la volonté personnelle est l' « amour » proprement dit. La volonté naturelle désire, fuit, espère, craint, s'irrite, se complaît, jouit ; en un mot, elle est en rapport avec les

---

(1) « Sic simpliciter voluntas est idem quod *voluntas ut natura*. Electio autem est idem quod *voluntas ut ratio*, et est proprius actus liberi arbitrii ». S. Thomas, III, q. 18, a. 4.

choses ; la volonté personnelle, aime, ou hait une *personne*.

Mais cet amour peut être ou réflexif ou expansif; c'est-à-dire que la personne aimante, ou bien se réfléchit sur soi-même, ou bien se porte vers une autre personne. — Dans le premier cas, c'est l'amour de soi; non pas, entendez-le bien, cette attache naturelle, inaliénable, essentielle, qui provient de la volonté « naturelle », mais cet amour choisi, librement voulu, qui procède de la volonté « personnelle » : amour qui, s'il dégénère, devient égoïsme. — Au contraire, si l'amour est expansif, alors il mérite les beaux noms d'amitié, de dilection, de *charité,* en prenant ce dernier mot au sens le plus général. Cet amour d'une personne par une autre peut être défini, d'après Alexandre : un mouvement libre ou libéral de la volonté du bien, procédant d'une personne dans une autre personne, c'est-à-dire, procédant de la volonté personnelle (1). Sur la terre et au ciel, rien de plus beau!

ARTICLE II.

APPLICATION THÉOLOGIQUE.

§ 1. — En Dieu une procession par voie d'amour.

Alexandre a découvert les principes métaphysiques de l'amour, et par là même, il a donné une base solide aux

(1) « Amor dicitur motus liber sive liberalis voluntatis boni ab alio, scilicet, ab ipsa potentia quæ est voluntas ». Alex., q. 43, memb. 3, a. 2.

pieuses aspirations de Richard de Saint-Victor. Il peut maintenant se lancer dans la voie tracée par son maître, et expliquer par la dilection la procession du Saint-Esprit. Il reproduit donc, en les résumant, les éloges que Richard a donnés à la dilection : gloire de son expansibilité, générosité de sa libéralité, douceur de sa conjouissance (1). Je n'entre pas dans le détail, puisque nous retrouverons ces belles preuves sous la plume de saint Bonaventure. Demeurons encore dans les généralités.

§ 2. — Pourquoi deux processions en Dieu.

La théorie d'Alexandre explique pourquoi il y a deux processions différentes, et pourquoi il n'y en a que deux.

« La communication du bien, dit notre docteur, ne peut avoir lieu que de deux manières. — Par voie de nature, et c'est alors une génération ou production de l'engendré par l'engendrant. — Par voie de volonté, et c'est alors une procession d'amour ayant pour principe un aimant » (2).

Remarquez-le bien. Alexandre ne part pas des diverses facultés « d'une nature », mais des diverses manières d'agir d'un agent « personnel ». Une personne peut sortir d'elle-même, soit en se donnant un fils, soit en se donnant un ami. Le principe et les termes de ces processions sont formellement des personnes ; mais un de ces termes est obtenu par voie de fécondité, et l'autre par voie de libéralité.

---

(1) Alexandre I, q. 43, membr. 1.
(2) Id., q. 45, membr. 7.

Nous comprendrons mieux encore cette pensée maîtresse, en étudiant la difficulté que j'ai déjà signalée.

On a l'habitude d'opposer la volonté et l'intelligence, comme deux facultés enracinées dans une même nature. Aussi, lorsqu'Alexandre distingue la nature et la volonté, comme si c'étaient là deux principes différents de procession, on est amené à lui demander pourquoi il ne tient pas compte de l'intelligence, qu'on distingue cependant de la nature au même titre que la volonté? Notre auteur connaissait l'objection, et il la pose loyalement :

« Dans l'homme, dit-il, il y a trois principes : la nature, la raison et la volonté. Puisqu'il y a une procession par voie de nature, et une autre par voie de volonté, il doit y en avoir une troisième par voie de raison. Pourquoi non, puisque la raison est la plus noble de toutes les facultés de l'âme? » (1).

La réponse d'Alexandre montre bien qu'il appuie sa théorie sur une distinction, non de l'ordre naturel, mais de l'ordre personnel. La nature d'un pur esprit, dit-il, n'est pas distincte de ses facultés. Intelligence et volonté, telle est formellement la nature spirituelle. Par conséquent, l'opération *naturelle* de Dieu est nécessairement une opération à laquelle concourent et l'intelligence et la volonté; mais ce peut être à des titres différents. D'autre part, la génération en Dieu doit se comparer à la génération dans une nature spirituelle, puisqu'une telle nature est seule à l'image de Dieu. Or la génération naturelle à l'âme est la génération d'un verbe intellectuel. Donc la procession par voie de nature coïncide avec la procession par voie d'in-

(1) Alexandre, I, q. 43, membr. 3, a. 4.

telligence, et il n'y a pas à les distinguer (1). Quant à la volonté, considérée comme faculté de la nature, elle est présente à l'acte générateur, mais par concomitance.

« Le Père, dit Alexandre, a engendré le Fils par une volonté absolue concomitante. Ainsi le sens de cette phrase : *voluntate genuit Filium*, est que la volonté a accompagné la génération du Fils » (2).

Voyez-vous ici la distinction entre la volonté naturelle et la volonté personnelle? Dans la procession par voie de fécondité, c'est-à-dire, par transmission de nature, la volonté intervient, mais simplement comme un élément naturel inséparable de l'intelligence dans une nature spirituelle. Elle est active dans la génération, sans doute, et le Père veut engendrer. Mais elle est contenue, *habita,* avec tout le reste de la nature, dans l'acte par lequel une subsistence intellectuelle personnellement féconde engendre son semblable par voie de nature. Au contraire, dans la procession par voie d'amour, la volonté personnelle joue le rôle prépondérant, et entraîne la nature par simple concomitance.

§ 3. — Ordre de ces deux processions.

Dans la théorie que nous étudions, l'ordre des processions est déduit, non pas précisément de l'ordre des deux facultés comparées l'une à l'autre, mais plutôt de l'ordre qui place la nature active avant l'acte libre.

La volonté, *ut natura,* dit notre auteur, existe dans

(1) Alexandre, *ibidem.*

(2) I, q. 42, membr. 5, a. 1.

l'âme avant l'acte intellectuel, à l'état d'appétence générale et indéterminée. Mais la volonté, *ut voluntas*, suit l'acte intellectuel par lequel elle est déterminée objectivement. Donc la procession du Saint-Esprit suit et suppose la génération du Fils. — Autre raison : La nature est métaphysiquement antérieure à la volonté ; car la volonté ne peut exister sans nature, et il existe des natures privées de volonté. Donc la procession par voie de nature précède la procession par voie d'amour (1).

§ 4. — Procession « ab utroque ». — Preuve tirée de S. Augustin.

Saint Augustin et saint Anselme avaient invoqué la raison psychologique pour démontrer que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils. Alexandre ne pouvait négliger dans son enseignement de faire connaître cette belle preuve rationnelle.

« Le Saint-Esprit, dit notre docteur, procède du Père comme un amour distinct et déterminé. Le Fils procède comme une « idée », *intelligentia* (2), de la substance mentale. Mais jamais un amour distinct et déterminé ne peut se produire, à moins que l'idée n'ait d'abord précédé dans la substance mentale, puisque nous n'aimons que ce qui nous est connu. Donc l'amour procède par le moyen de l'idée, *mediante intelligentia.* Donc semblablement, le Saint-Esprit ne peut procéder du Père, sinon par le moyen du Fils, *mediante Filio.* Ainsi, le Saint-Esprit procède du Père et par là même du Fils, comme l'amour procède de l'idée » (3).

---

(1) I, q. 46, membr. 7.

(2) Je traduis par « idée » le mot *intelligentia*, qui signifie ici non la faculté, mais le terme de son acte.

(3) I, q. 46, membr. 5.

Le lecteur a remarqué sans doute l'expression : *mediante Filio,* qui rappelle la visée grecque adoptée par Richard de Saint-Victor. Mais je veux appeler son attention sur une considération qui nous a déjà occupés.

L'adage : « nil volitum nisi præcognitum » montre bien qu'il faut d'abord penser à un objet avant que de l'aimer. Il montre même qu'un objet ne peut être aimé que suivant la raison présentée par l'esprit à la volonté. Mais cela suffit-il pour conclure que le concept concourt formellement à l'acte d'amour? Ne pourrait-on point dire que cette connaissance n'est, après tout, qu'une condition requise d'avance? Ou, si l'on veut y voir une causalité, ne doit-on pas, en employant le langage scolastique, soutenir qu'il n'y a de la part de l'idée qu'une motion « intentionnelle »? En tout cas, il est difficile de comprendre que la causalité de l'idée soit identique à la causalité du principe voulant. Il y a là pour la théorie augustinienne une difficulté sérieuse. Je sais qu'on peut la résoudre au moyen d'un fait psychologique, c'est-à-dire, en faisant appel à l'amour que chacun porte à son propre concept (1). Mais, si je ne m'abuse, la théorie d'Alexandre fournit les éléments pour une réponse métaphysique d'une remarquable profondeur.

Rappelez-vous, en effet, qu'Alexandre fait procéder le Saint-Esprit de la volonté « personnelle », qu'il appelle *voluntas ut voluntas*, et qu'il définit : « cette volonté qui se meut uniquement dans la puissance raisonnable, en tant qu'elle se meut librement par son jugement et son pro-

(1) Voir ci-dessus, p. 207.

pre arbitre » (1). Rappelez-vous aussi, qu'Alexandre nomme l'acte d'amour dont procède le Saint-Esprit « un mouvement libre ou mieux libéral » *motus liber sive liberalis*, c'est-à-dire, un acte qui a toute la beauté de l'acte libre sans en contracter la contingence. — D'autre part, méditez sur l'intime alliance de l'intelligence et de la volonté dans la constitution du libre arbitre. Souvenez-vous qu'Aristote a hésité, avant de décider à laquelle des deux puissances appartenait plus formellement l'acte d'élection libre, tant cet acte semble sortir de l'union active de ces deux puissances (2). En effet, on choisit librement ce que l'on veut, mais on approuve ce vouloir. Je choisis parce que je veux, mais je ne puis vouloir sans approuver mon choix.

Eh bien ! joignez ensemble ces deux séries de considérations, et peut-être quelque lumière en jaillira. Dans l'acte de dilection personnelle, la connaissance ne vous fera plus l'effet d'une simple condition *sine qua non*. Le rôle de l'idée ne sera plus seulement de mouvoir « intentionnellement » la volonté. Il vous apparaîtra que l'intelligence concourt activement, efficacement, à l'acte de l'amour d'amitié. Le véritable aimant dit d'un seul coup : « j'aime parce que je le veux, et j'approuve que j'aime ».

---

(1) « Voluntas ut voluntas, quæ quidem est determinata, inserta est solum virtuti motivæ rationali, quæ movetur ex arbitrio et judicio libere ». — I, q. 46, membr. 7.

(2) « Aristoteles in 6 Ethic. sub dubio relinquit utrum principalius pertineat electio ad vim appetitivam, vel ad vim cognitivam. Dicit enim quod electio vel est intellectus appetitivus, vel appetitus intellectivus ». — S. Thomas, I, q. 83, a. 3.

§ 5. — Preuve tirée de Richard de Saint-Victor.

Dans l'*Étude* sur Richard, j'ai rapporté comment ce grand mystique avait trouvé, dans la notion même de l'amour, la raison de la procession « ab utroque ». Son fidèle disciple ne pouvait oublier une telle leçon. Écoutons-le donc; les belles choses gagnent à être entendues plusieurs fois.

« Richard, dit notre auteur, en donne une autre raison tirée de la perfection de la charité qui toujours tend vers un autre. Le souverain amour n'est donc pas d'une personne à soi-même; et par conséquent, là où existe le souverain amour, existent plusieurs personnes. Il en existe même plus de deux; car là où existe le souverain amour, existe le vouloir qu'un autre soit aimé autant que soi-même. Il est donc évident que la charité ne peut jamais être solitaire, et surtout la souveraine charité.... Donc, la production du Saint-Esprit exige nécessairement qu'elle ne provienne pas d'un seul, mais de plusieurs » (1).

Ainsi l'amour, dont procède le Saint-Esprit, n'est pas l'amour que le Père se porte à soi-même, *charitas non est unius ad se*. Suivant Richard et Alexandre, il n'est pas même la dilection mutuelle du Fils par le Père et du Père par le Fils. Un tel amour mutuel est un principe, et son terme est la *condilection* du Saint-Esprit par le Père et le Fils. Ainsi s'explique que le Saint-Esprit procède des deux premières personnes *par une seule procession*.

§ 6. — Résumé.

On le voit : tous les articles du dogme qui concerne le

(1) Alexandre, I, q. 46, memb. 3.

Saint-Esprit sont expliqués rationnellement par la théorie d'Alexandre de Halès.

J'ajoute qu'elle résout, clairement et d'elle-même, la fameuse objection contre la théorie augustinienne : si le Saint-Esprit procède de la volonté divine, comment ne procède-t-il pas de lui-même, puisqu'il est en communauté de volonté avec les deux autres personnes? — Sans doute, répond Alexandre, la volonté *ut natura*, la volonté naturelle, existe identiquement la même dans les trois personnes, puisque la nature est une et unique dans la Trinité. Par conséquent, l'acte formel de la volonté naturelle est commun aux trois personnes. Mais, remarquez-le, cet acte n'est pas proprement l'amour d'un autre; il est une *complaisance* dans le bien possédé. Quant à l'acte formel de la volonté *personnelle*, mouvement libre d'amour libéral, il existe dans les trois personnes divines, à des états différents : dans le Père et dans le Fils comme dans son principe; dans le Saint-Esprit comme dans son terme.

« Amor dicitur dupliciter. Uno modo dicitur complacentia boni simpliciter, sic convenit tribus personis. Alio modo dicitur motus liber sive liberalis voluntatis boni ab alio, scilicet, ab ipsa potentia quæ est voluntas. In quantum igitur consideratur ut motus liber sive liberalis voluntatis, sic appropriatur Patri sub illa ratione qua dicit Richardus quod amor gratuitus appropriatur Patri. In quantum consideratur ut liberalis motus ab aliquo, sic appropriatur Filio sub illa ratione qua dicit Richardus quod amor permixtus appropriatur Filio. In quantum consideratur præcise ut ab alio, sic appropriatur Spiritui Sancto sub illa ratione qua dicit Richardus quod amor debitus appropriatur Spiritui Sancto » (1).

(1) Alexandre, I, q. 43, membr. 3, a. 2. *Resolutio.*

CHAPITRE IV.

VUE GÉNÉRALE.

ARTICLE I.

RAISON DE LA PLURALITÉ DES PERSONNES DIVINES.

§ 1. — Cette raison est la suprématie de la Bonté.

Le but d'une théorie, dans une science quelconque, est de relier ensemble tous les faits par des relations rationnelles, et d'en rendre compte sans en oublier un seul. Mais il arrive trop souvent que cette liaison systématique s'obtient par la juxtaposition ingénieuse de plusieurs hypothèses, indépendantes les unes des autres, et imaginées successivement afin de recueillir dans une seconde loi les faits qui échappent à une première. De tels systèmes sont peu estimés; tant est innée dans l'esprit humain la conscience de la monarchie des causes. L'intelligence n'est pleinement satisfaite que lorsque la théorie, partant d'un seul principe ou d'une hypothèse unique, se déroule rationnellement, décrétant d'office les lois particulières, annonçant d'avance tous les faits observés ou observables.

Il est donc intéressant, après avoir étudié par le détail les diverses propositions d'Alexandre de Halès, de jeter un regard sur tout l'ensemble de sa doctrine, et de se demander si sa théorie découle d'un seul et unique principe.

Annonçons d'avance le résultat de cette enquête. Oui, toute sa doctrine est suspendue à un seul principe, et ce principe n'est autre que l'axiome dionisien qui affirme la suprématie de la Bonté.

Voici ce qu'il nous faut expliquer.

§ 2. — De la bonté et de la causalité.

Aristote avait défini le *bien :* « ce que tous désirent », *bonum est id quod omnia appetunt.* Cette définition relie la bonté à la cause finale. Mais Alexandre puisa dans l'auteur des *Noms divins* une idée plus haute, une définition plus large, qui relie la bonté non pas simplement à la cause finale, mais à toutes les causes, et pour mieux dire, à la causalité même :

« Le *bon*, dit notre docteur, ajoute à *l'être* une relation de causalité. Car on dit de l'être qu'il est bon, parce qu'il provient du bon et parce qu'il tend vers le bon, « bonum dicitur, quia a bono et quia ad bonum ». Par conséquent, lorsque nous disons d'une chose qu'elle est bonne, nous parlons par comparaison à sa cause. Or le bien non-suprême provient du bien suprême comme de sa cause efficiente, existe en lui comme dans la force qui le conserve, tend vers lui comme vers sa fin ; et voilà pourquoi son concept contient le concept du bien suprême, « ideo non potest intelligi, isto non cointellecto » (1).

(1) Alexandre, I, q. 17, membr. 8, ad object.

De là vient ce que dit ailleurs le même docteur, que le bien peut être défini suivant les trois causalités finale, efficiente et formelle.

« Sous la raison finale, le bien est ce que tous désirent; sous la raison efficiente, le bien est diffusif de son être; sous la raison formelle, le bien est l'indivision de l'acte et de la puissance » (1).

De cette relation intrinsèque de la bonté à la causalité résultent deux conséquences: l'une par rapport à l'effet, l'autre par rapport à la cause.

L'effet est bon, parce qu'il est causé et en tant qu'il est causé. En même temps donc que l'effet est projeté par sa cause efficiente, il sort tout pénétré de bonté, et cette même bonté constitutive le ramène vers sa cause, qui est finale par là même qu'elle est efficiente : *bonum dicitur, quia a bono et quia ad bonum.*

Quant à la cause, elle est bonne, par là même qu'elle est cause. Il est essentiel à une cause d'être bonne. Disons mieux : l'essence même de la cause, en tant que cause, est d'être bonne. La définition n'est-elle pas la même de part et d'autre? La cause se définit : « ce qui tend à produire un effet par une communicabilité efficiente ». Le bien se définit : « ce qui se diffuse et se répand hors de soi », *bonum est diffusivum sui.* « Le Bon, dit saint Denis, est appelé lumière intelligible, comme s'il était une source de rayons et une effusion débordante de lu-

(1) « In ratione finali, bonum est quod desideratur ab omnibus; in ratione efficienti, bonum est diffusivum sui esse; in ratione formali, bonum est indivisio actus a potentia ». I, q. 17, membr. 3.

mière, ὡς ακτὶς πηγαία καὶ ὑπερβλύζουσα φωτοχυσία » (1).

Sans doute, le genre de communication d'une cause dépend de sa nature, suivant l'adage : *nemo dat quod non habet.* Une cause corporelle ne peut produire que des effets matériels. Par conséquent, la bonté spéciale d'une cause est de même ordre que sa nature particulière. Mais l'abstraction la plus générale dans l'ordre de la causalité aboutit à la bonté, parce que cause et bon sont synonymes, ou pour mieux dire, parce que la bonté d'un être est la raison qu'il soit cause.

§ 3. — De la bonté créatrice, suivant saint Denis.

Les scolastiques tenaient en grande vénération les livres attribués à saint Denis l'Aréopagite. Mais des esprits, formés à l'école d'Aristote, ne pouvaient pas ne point s'étonner d'entendre l'auteur des *Noms divins* s'occuper du « Bon » avant de s'occuper de l' « Être ». L'être, n'est-ce pas ce qu'il y a de plus général, et la bonté ne vient-elle pas logiquement après l'être, comme une de ses *passions?* Saint Thomas résout cette difficulté de deux manières. Il excuse saint Denis par son éducation platonicienne; mais surtout il explique que ce docteur ne s'occupe que des noms divins qui ont rapport à la bonté créatrice (2).

Cette explication est exacte. Saint Denis déclare et répète sans cesse que c'est là le seul objet de son ouvrage. Loin de lui, la prétention de faire connaître

(1) S. Denis, *Des Noms divins*, ch. 4, § 6.
(2) S. Thomas, I, q. 5, a. 2, ad 1^{um}.

la nature de l'*Ineffable*, de l'*Inconnaissable*. On ne peut s'en approcher que par la voie négative. Quant à la voie positive, elle ne nous fournit que les relations de causalité entre l'Incréé et le créé. On ne peut nommer Dieu que par les bienfaits qu'il répand dans la création. Voilà pourquoi saint Denis s'applique à étudier Dieu, non en lui-même et dans le mystère de son essence, mais uniquement dans le mystère de sa causalité créatrice. Son traité roule sur la Cause Première, uniquement en tant qu'elle est cause. Ceci bien établi, nous comprenons que, pour célébrer cette cause dans toute sa généralité avant de descendre au détail de ses bienfaits, l'illustre platonicien devait célébrer la *Bonté*, puisque Dieu est cause parce qu'il est bon.

Saint Denis ne s'occupe donc que de la bonté créatrice. Cette remarque est la clef de ses œuvres. Ainsi, lorsqu'il célèbre les « processions » de bonté, τὰς ἀγαθὰς προόδους (1) il entend parler des processions *ad extra*, c'est-à-dire, des actions qui sont communes à toute la Trinité et qui se répandent sur les créatures pour les constituer. Ainsi encore, lorsqu'il prononce que l'amour est « extatique » (2) c'est-à-dire, sort de soi, c'est à propos de l'amour créateur qui tend vers des êtres situés hors de la substance créatrice.

§ 4. — Comment la bonté pénètre toutes les perfections divines.

Lorsqu'on s'est bien placé au point de vue de saint

(1) S. Denis, *Des Noms divins*, ch. 5, § 2.
(2) Id., *ibid.*, ch. 4, § 13.

Denis, on comprend la logique de sa classification des noms divins, et l'on admire la place accordée à la bonté.

En effet, le principe des classifications vraiment logiques est le suivant : « Les choses supérieures se retrouvent dans les inférieures, le genre dans l'espèce, l'espèce dans l'individu ». C'est ainsi que conformément à l'arbre de Porphyre, l'individu est à la fois substance, vivant, homme. Or dans la classification dionisienne des noms de la Cause Première, le *Bon* est en tête de tous les autres titres. Il faut en conclure que la bonté pénètre toutes les différentes perfections classées au-dessous : l'être, la vie, la sagesse, la puissance, l'unité, et les autres. L'être de Dieu est bon, sa Vie est bonne, sa Sagesse bonne, son Unité bonne.

Et qu'entendre par cette bonté existant dans toutes les perfections de la Cause Première? Puisqu'il s'agit de la bonté d'une cause, c'est, sans aucun doute, une bonté qui tend à se faire participer, suivant cette sentence d'Alexandre de Halès : *in ratione efficienti, bonum est diffusivum sui esse.*

§ 5. — Raison des noms divins.

Et voilà ce qui rend compte des relations du Créateur aux créatures, et par là même des noms positifs de la divinité. S'il existe des « êtres », c'est parce que l'Être divin est bon et diffusif. S'il y a des « vies », c'est parce que la Vie divine est bonne et se communique. S'il y a des « sages », c'est parce que la Sagesse divine est bonne et aime à se faire participer. En un mot, toutes les choses

qui existent dans le monde, existent en vertu de la bonté diffusive de toutes les perfections divines : *in ratione efficienti, bonum est diffusivum sui.*

Tout ce qui précède est renfermé dans un texte de saint Denis, qu'il convient de citer.

« Il faut maintenant faire l'application théologique du nom « être » à celui qui est essentiellement l'Être au-dessus de tout être. Mais souvenons-nous que le but de ce discours n'est pas de manifester l'Être suréminent dans sa suréminence; car il est totalement ineffable et inconnaissable, absolument mystérieux, et par-dessus toute atteinte de l'esprit. Nous voulons seulement célébrer cette sortie, πρόοδον, du divin et monarchique principe, par laquelle il produit l'être dans tous les êtres. En effet, le nom de Bon manifeste toutes les sorties de la cause universelle; ce nom s'étend aux êtres et aux non-êtres, et surpasse les êtres et les non-êtres. Le nom d'Être s'étend sur tous les êtres et surpasse les êtres et les non-êtres. Le nom de Vie s'étend sur tous les vivants et surpasse les vivants. Le nom de Sagesse s'étend sur tous les êtres raisonnables et sensibles, et les surpasse tous » (1).

§ 6. — « Bonum est prius quam ens ».

Dans ce passage, il y a une phrase qui exprime la priorité de la bonté sur l'être. La bonté, est-il dit, s'étend non seulement aux êtres, mais aux non-êtres. Cette proposition a donné lieu à diverses interprétations (2).

A mon avis, la meilleure de toutes, celle qui répond bien à la pensée de saint Denis, s'obtient en rapprochant de cette phrase le texte de l'apôtre : *vocat ea quæ non sunt,*

(1) S. Denis, *des Noms divins,* ch. 5, §. 1.
(2) S. Thomas, I, q. 5, a. 2, ad 1^{um} et 2^{um}.

tanquam ea quæ sunt. — Qu'entendre par ces mots : « les choses qui ne sont pas? » — Sans doute les choses qui n'existent pas. — Mais encore? Ce non-être est-il l'absurde? — Non pas; car Dieu n'adresse point la parole à l'absurde. Concluons que les choses « qui ne sont pas » sont les choses qui n'existent pas, mais qui ne répugnent pas à exister, et qu'on appelle en langage philosophique « les possibles ». La proposition de saint Denis doit donc se traduire ainsi : La Bonté s'étend, non seulement aux êtres existants pour leur donner d'être existants, mais encore aux possibles pour leur donner d'être possibles. Pouvoir exister, dit à ce propos saint Thomas, c'est déjà quelque participation du bien (1).

Approfondissons cette pensée.

On définit la possibilité intrinsèque d'une chose : « la non-répugnance de ses notes à coexister ». — Qu'est-ce que cette non-répugnance? une simple négation? — Le métaphysicien sérieux professe que toute négation se fonde sur une affirmation. — L'affirmation fondamentale de la possibilité est-elle dans le possible lui-même, indépendamment de Dieu? — Tout ce qui n'est pas l'absurde a sa raison en Dieu. Donc la raison positive de toute possibilité réside dans l'exemplarité divine. Dieu est la cause exemplaire de tous les possibles. Rien n'est possible que ce qui a son exemplaire en Dieu. La possibilité intrinsèque des choses n'est rien autre que le rayonnement de l'Être divin par voie d'exemplarité. Et voilà que nous retrouvons jusque dans le « non-être » cette

(1) « Nam etiam non existens actu, quod est ens in potentia, ex hoc ipso quod habet ordinem ad bonum, habet rationem boni ». S. Thomas, *Comment. in divin. nomin.*, cap. 5, lect. 1.

influence diffusive qui est le caractère de la Bonté. Le Bon s'étend aux non-êtres.

Si je ne craignais de m'attarder, je pourrais montrer que cette causalité exemplaire se ramène en Dieu à la causalité efficiente, et que ce qu'on nomme la possibilité « extrinsèque », ou possibilité d'être produit, est le fond même de la possibilité « intrinsèque », ou de la possibilité d'exister (1). Il apparaîtrait mieux encore combien est vraie la sentence : *in ratione efficienti, bonum est diffusivum sui.*

Mais les considérations précédentes suffisent à notre but. Elles démontrent que non seulement les créatures n'existent que par un acte libre de la Bonté, mais encore qu'elles ne sont possibles qu'en vertu de l'essence de la Bonté. L'Être de Dieu est éternellement bon, donc éternellement participable par des êtres possibles. La Vie de Dieu est éternellement bonne, donc éternellement il y a des vies possibles. La Sagesse de Dieu est éternellement bonne, donc éternellement elle est participable par des intelligences créées, sous forme d'imitation défaillante.

Encore une fois : la Bonté, par là même qu'elle est tout ce qu'il y a de plus général dans la Cause Première, est la raison première, non seulement de toute création, mais encore de toute possibilité. La Bonté de chaque perfection divine est la raison de sa diffusion exemplaire dans les essences particulières. La Bonté de l'Infini, prise en elle-même, est la raison que le fini soit possible.

Telle est la marche de la pensée dionisienne au sujet

---

(1) Voir, à cet égard, une très remarquable discussion de Fonseca sur la question : *utrum præter Deum aliquid sit necessarium simpliciter*. Metaphys., lib. V, c. 5, q. 1 per totum, et præsertim sect. 4.

de la causalité divine. Elle remonte toujours jusqu'à ce qu'elle ait rencontré la Bonté ; car c'est le point culminant, *summus apex*.

§ 7. — Saint Denis invite à s'élever plus haut.

Tout en demeurant dans l'étude de la causalité créatrice, l'auteur *des Noms divins* nous signale cependant de plus hauts mystères, par des insinuations discrètes qui n'ont point échappé à la clairvoyance de Petau.

Si l'Aréopagite, dans le texte cité plus haut, nous montre la Cause Première comme un « rayon jaillissant », ὡς ἀκτὶς πηγαία (1), qui déborde sur tous les êtres créés ; dans un autre passage, il appelle le Père « la divinité jaillissante », πηγαία θεότης ὁ Πατὴρ (2). — S'il affirme que le Créateur aime toutes ses œuvres, et que « le divin Amour est bon, du bon, pour le bon », ὁ θεῖος ἔρως ἀγαθὸς ἀγαθοῦ διὰ τὸ ἀγαθόν, il explique cette triplicité par une phrase qu'on peut entendre également, ou d'une procession *ad intra*, ou d'une procession *ad extra*.

« En effet, dit-il, l'Amour-même, bienfaiteur des êtres, préexistant dans le Bon avec surabondance, ne l'a pas laissé demeurer en soi infécond, ἄγονον ; mais il l'a excité à agir suivant la surabondance *génératrice* de toutes choses » (3).

---

(1) S. Denis, *des Noms divins*, ch. 4, § 6.

(2) *Ibid.*, ch. 2, §, 7.

(3) *Ibid.*, ch. 4, § 10. — Petau écrit sur ce texte : « hunc enim Dionysii locum, non minus de interiori propagatione Divinitatis ac fecunditate licet intelligere qua personarum ab uno fit progressio, quam de externa communicatione qua res creatæ indidem emanarunt ». — *De Deo uno*, lib. II, c. 8, § 15.

Bien plus : saint Denis distingue dans le Dieu Amour plusieurs états, et signale même, sous une forme qui respecte le mystère, les deux processions de l'amour.

« Pourquoi, dit-il, les théologiens appellent-ils Dieu, tantôt l'amour et l'amitié, tantôt l'aimable et l'aimé? C'est que, d'une part, de l'amour il est la cause, et comme le producteur et le progéniteur, ὥσπερ προβολεὺς καὶ ἀπογεννήτωρ, et que d'autre part, il est lui-même l'amour. D'une façon il est mû, de l'autre il meut, τῷ μὲν κινεῖται, τῷ δὲ κινεῖ. Car lui-même est son propre moteur et propulseur, αὐτὸς ἑαυτοῦ καὶ ἑαυτῷ ἐστι προαγωγικὸς καὶ κινητικός » (1).

Ces insinuations de saint Denis témoignent de la hauteur de son génie. Certes, il faut bannir de la vie divine toute causalité efficiente. Dans la Trinité, il n'y a point cause et effets, mais principe et termes. Il n'en reste pas moins que nous ne pouvons concevoir les processions divines, qu'en les assimilant à des *actions*. Saint Thomas le déclare (2), et saint Augustin s'est adressé aux actions immanentes de la plus belle image créée. — Hé bien! si nous écoutons les insinuations de saint Denis, il nous est donné de nous élever au mystère, non plus seulement par les actions des créatures, mais encore par les Actions du Créateur lui-même, en tant qu'elles nous sont connues dans les créatures. N'est-il pas légitime de soupçonner que Dieu a placé dans ses propres Actions créatrices la plus haute image de ses Processions divines?

(1) S. Denis, *ibid.*, § 14.

(2) « Cum omnis processio sit secundum aliquam actionem... non accipienda est processio, secundum quod est in corporalibus vel per motum localem, vel per actionem alicujus causæ in exteriorem effectum, sed secundum emanationem intelligibilem... » I, q. 27, a. 1.

C'est la pensée de saint Denis; voyons comment Alexandre de Halès l'a comprise.

§ 8. — La Bonté est le principe des processions.

La foi nous montre en Dieu un Principe et deux Termes. Nous avons exposé plus haut comment Alexandre, cherchant dans la métaphysique des actions créées une image des processions divines, avait conclu que les deux Termes procèdent du Principe, soit par voie de nature, soit par voie de volonté; car on ne doit assimiler les processions qu'à de nobles actions. Donc, au sommet de la Trinité, une Personne-Principe, Dieu subsistant, doué d'une nature divine et d'une volonté divine.

On est ainsi parvenu au Sommet dans l'ordre de la foi; de même que dans l'ordre de la raison, on ne peut monter plus haut que le Créateur. Cependant une pieuse audace pousse Alexandre à introduire, jusque dans l'étude de la Personne-Principe, cette échelle logique que saint Denis a dressée pour les noms de la Cause Première. Notre docteur, contemplant les perfections naturelles et les attributs essentiels du Père, monte au-dessus de la sagesse et de la puissance conçues comme qualités, au-dessus de l'intelligence et de la volonté conçues comme facultés. Il monte jusqu'à l'Être-même, et là il rencontre la Bonté compénétrant déjà l'Être-même, comme si la Bonté était le sommet du Sommet lui-même, *summus apex*.

Tel est le point éblouissant sur lequel Alexandre maintient un instant son regard. Puis il redescend, contem-

plant comment l'Être du Dieu-Principe, en se distribuant dans sa propre nature et ses perfections intimes, y apporte avec soi la Bonté diffusive. Tout dans le Père tend à s'épandre, parce que le plus profond de sa divinité est une source bouillonnante, πηγαία θεότης ὁ Πατὴρ.

Les processions divines ne sont donc pas simplement le jeu des facultés d'une nature intelligente et voulante. Leur source est plus profonde. Elles partent de la substance même sur laquelle, d'après notre mode de concevoir, s'appuient les facultés d'intelligence et de volonté. Cette source n'est autre que l'Être même de Dieu, en tant qu'il est Bon; et, par conséquent, dans la distribution logique des réalités divines, la Bonté descend avec l'Être et l'accompagne partout. Logiquement aussi générale que l'être, « plus générale que la nature et la volonté », elle pénètre ces deux réalités; elle les imprègne, les agite chacune à sa manière. Cette vibration de bonté expansive, qui est essentielle à l'être même du Principe, devient donc, et dans sa nature une fécondité de Génération, et dans sa volonté une libéralité de Dilection.

§ 9. — Texte d'Alexandre.

Laissons la parole à Alexandre. Nous sommes maintenant à même de le comprendre.

Il se demande quelle est en Dieu la raison du nombre, et voici comment il résout cette mystérieuse question :

« Nous disons que ce nombre résulte de la perfection, de la puissance, de la bonté et de la charité. Cependant, à distinguer les choses par l'intelligence, la principale raison de ce nombre

est la bonté. En effet, la gloire et la perfection du Bon est dans la communication. Or toute communication part d'un sujet et va à un autre; d'où il suit que partout où il y a communication, il y a un autre et un autre, « ubi est communicatio, semper est alius et alius », et, par conséquent, multiplication et nombre. C'est donc la Bonté suprême qui est comme la principale cause de cette multiplication en Dieu.

Or puisque la bonté est plus générale que la nature et la volonté, « cum bonitas sit communior quam natura et voluntas »; de même qu'il y a un double principe d'opération, l'un qui est la nature et l'autre qui est la volonté; de même il y a deux modes de bonté, savoir, la bonté de nature et la bonté de volonté qu'on nomme la charité. Donc la Bonté se communique, ou par voie de nature, ou par voie de volonté, c'est-à-dire, d'affection.

La communication de bonté, qui est par voie de nature, est pleine et parfaite par génération. Qu'elle provienne d'une partie seulement de la substance et non de toute l'essence, c'est là une imperfection de nature. Or toute imperfection doit être écartée de la Bonté suprême, et toute perfection doit lui être attribuée. Il est donc nécessaire à Dieu, et qu'il se communique par voie de nature, c'est-à-dire, par génération, et que cette génération provienne non d'une partie de l'essence, mais de toute l'essence. Telle est la raison de Bonté qui est la raison de la distinction numérique entre le Père et le Fils.

Mais, comme la bonté se communique par voie de nature, elle le fait aussi par voie de volonté. Car du Bien suprême, suprême est la communication, « quia summi Boni summa est communicatio ». Or cette communication ne serait pas suprême, si elle n'avait pas lieu par voie de volonté, c'est-à-dire, par affection d'amour et charité.

Telle est la communication du Bien suprême qui est la raison de la distinction numérique : d'une part, entre le Père et le Fils; et d'autre part, entre le Saint-Esprit et les deux autres personnes.

Ainsi, la raison du nombre en Dieu se tire de la perfection de la souveraine Bonté. La communication de toute l'es-

sence par génération (car l'essence divine n'a pas de parties) est la raison du nombre entre le Père et le Fils; la communication suivant la voie de la volonté est la raison du nombre et de la distinction entre le Saint-Esprit et les deux autres » (1).

A lire cet exposé, ne semble-t-il pas qu'Alexandre n'ait fait que commenter la belle sentence de l'Aréopagite : « L'amour divin est extatique, il sort de soi »? Au sommet le plus suprême des choses, Alexandre voit la Bonté; mais la Bonté dans une personne, donc un amour. C'est un amour; donc une vie qui se communique et une affection qui s'épanche.

ARTICLE II.

RAISON DE L'UNITÉ DIVINE.

§ 1. — La Trinité de personnes ne contredit pas l'unité de substance.

Nous n'aurions pas fait connaître complètement la théologie du Docteur Irréfragable, si nous nous contentions de sa théorie sur l'épanouissement de la Trinité, sans dire comment il comprend l'unité divine. C'est

(1) Alexandre, I, q. 45, membr. 5.

toujours là, en effet, le point mystérieux : un seul Dieu en trois personnes. La foi ne permet pas plus de sacrifier l'unité de substance que la multiplicité de personnes.

Sans doute, Alexandre déduit cette unité substantielle de la perfection même des processions. Car la génération la plus parfaite qu'on puisse concevoir est celle où le père communique sa propre et identique nature; l'amour le plus parfait qu'on puisse concevoir est celui qui donne sa propre et identique substance.

Sans doute encore, Alexandre fait évanouir la contradiction, en remarquant qu'en Dieu l'unité et la multiplicité ne sont pas dans le même ordre. Unité de substance, multiplicité de personnes; unité d'essence, multiplicité de relations.

« Nous voyons cela, dit-il, dans le point géométrique. Il a des relations différentes aux lignes qui s'y coupent, sans qu'il en soit moins simple. Bien plus, c'est précisément parce qu'il est simple, qu'il a plusieurs relations » (1).

D'ailleurs, en Dieu les relations différentes sont uniquement des relations d'origine, et les diversités d'origine n'ont aucune connexion avec des différences substantielles. Ajoutons, enfin, que ces relations qui s'opposent les unes aux autres se rapportent chacune à l'unité même; car être Père n'est pas une autre réalité que l'essence divine.

« Tout ce qui est en Dieu, dit Alexandre, se rapporte à son unité. Pour le Père, engendrer n'est pas autre chose qu'être Père; pour le Père, être père n'est pas autre chose qu'être;

(1) Alexandre, I, q. 5, membr. 2.

pour le Père, être n'est pas autre chose que la divine essence. Toutes ces choses et toutes les raisons personnelles se réduisent à l'unité d'essence qui n'est pas multipliée dans ces choses multiples. C'est ainsi que, pour parler comme saint Denis, la fécondité de la génération manifeste l'unité d'essence » (1).

§ 2. — Deux sortes d'unités.

Toutes ces explications sont excellentes. Pourtant, il faut bien l'avouer, il reste encore dans l'esprit je ne sais quel scrupule métaphysique au sujet de l'opposition entre l'unité et la multiplicité. Alexandre était trop philosophe pour ne pas apercevoir cette difficulté, et son génie était trop hardi pour ne point y faire face.

Il propose l'objection de plusieurs manières, qui reviennent toutes à cette formule simple : « C'est le sentiment commun qu'il y a perfection dans l'unité, et imperfection dans la multitude » (2).

Pour bien comprendre la réponse de notre docteur, rappelons d'abord les principes réalistes de la philosophie scolastique au sujet de l'unité.

Dans une statue d'Hercule, vous pouvez et vous devez distinguer deux réalités : sa matière et sa forme. Or l'unité accompagne toujours la réalité : *unum consequitur ad esse*. Cette statue est une, parce que sa matière est une et que sa forme est une.

Mais l'unité de la matière et l'unité de la forme se présentent avec des caractères respectifs qu'il faut étudier séparément.

---

(1) Alexandre, I, q. 14, membr. 6, a. 2, *tertia ratio*.
(2) *Ibid.*, membr. 1, initio.

§ 3. — Unité de la matière.

L'unité de la matière est simplement numérique, puisqu'à considérer plusieurs blocs d'un même marbre identiquement travaillé, on ne peut les distinguer que par des numéros. Mais cette numération est exigée par la réalité même, et la force des choses contraint à affirmer ici la multiplicité. La matière, si complètement indéterminée qu'elle soit sous tous les autres rapports, semble donc être *numérotée* par elle-même; et partout où elle va, elle porte avec soi son numéro qu'elle imprime dans tous les êtres dont elle fait partie. C'est ce qu'exprimaient les scolastiques par l'expression : *materia signata*. Or si l'on réfléchit sur ce caractère, on reconnaît qu'il se réduit à un particularisme solitaire, *res inimica*. Tandis que partout le bien appelle le bien et l'être appelle l'être, tandis que partout se vérifie l'adage : *simile simili gaudet ;* toujours la matière numérotée est ennemie de ce qui n'est pas elle, et résiste opiniâtrement à toute identification avec une autre matière qui se distingue par un autre numéro. Cet instinct de contraction sur soi-même est une des « laideurs » métaphysiques de la matière, pour employer un mot fourni par Aristote (1). Aussi bien, y a-t-il lieu de se demander si cette solitude, réfractaire aux perfections de l'être, est réellement une propriété positive, et non pas un simple défaut, une pure impuissance.

(1) « La matière appète la forme, comme le laid appète le beau », Aristote, *des Physiq.*. liv. I, ch. 9.

En effet, j'avais tort d'attribuer à la matière seule la raison de la numération. On ne dénombre que des objets semblables. Un homme et un homme sont deux hommes; un homme et un lion sont deux animaux; un homme et une pierre sont deux substances. Partout la raison du nombre et de l'unité numérique est l'unité hors nombre, l'unité formelle. Je m'avançais donc trop, en disant que la matière est numérotée par elle-même. Car la marque, qui distingue une portion de l'autre, n'est pas un nombre, mais une simple étiquette : *materia signata.*

§ 4. — Unité de la forme.

Tournons maintenant nos regards vers l'unité formelle, pour en étudier les caractères tout contraires à ceux de l'unité matérielle. Certes, la forme que nous contemplons dans la statue d'Hercule est une : une comme l'idée qu'elle reproduit à l'extérieur. Mais cette unité n'est pas tellement emprisonnée dans un seul marbre, qu'elle ne puisse exister en même temps dans une autre matière. La forme est un universel, *unum versus in multa,* disaient les scolastiques. Sans cesser d'être identiquement la même, sans cesser d'être une, elle peut exister dans le marbre, dans le bois, dans l'airain, elle peut exister dans trois, dix, vingt sujets. Cette propriété de demeurer identique à elle-même dans plusieurs sujets est une beauté, une gloire. Peut-on le nier, lorsqu'on admet le principe : *bonum est diffusivum sui?*

Sans doute, la forme d'Hercule ne peut exister que dans la matière, et l'exigence de cette alliance lui fait

contracter quelque chose des grossièretés matérielles. Elle apporte à la matière son unité, et la matière résout cette unité dans la multiplicité. Elle donne à la matière de pouvoir être nombrée, et, par contre-coup, elle subit elle-même le nombre. La forme vient donc avec l'unité, la matière avec la solitude. L'alliance de la forme et de la matière, dans une même statue, fond et résout l'unité et la solitude en l'unité numérique : double origine du nombre qui explique comment chaque nombre appelle et repousse les autres nombres.

Cette subtile analyse ne doit pas être restreinte au cas d'une statue inerte. Je n'ai pas à légitimer ici le procédé suivant lequel la Scolastique, assimilant la *puissance* à la matière et *l'acte* à la forme, étend à toutes les créatures, quelque spirituelles qu'elles soient, les considérations précédentes. Mais j'espère que l'on sera maintenant mieux à même de comprendre le langage d'Alexandre.

§ 5. — Texte d'Alexandre.

« Il y a, dit-il, une double unité : l'unité matérielle et l'unité formelle. L'unité matérielle est l'unité singulière et « marquée », *signata*. Et parce que cette unité est marquée, elle n'a pas le pouvoir de se multiplier ; mais elle est la matière de la multitude, et elle fait partie de la multitude elle-même. Quant à l'unité formelle, c'est l'unité même d'une forme qui est en rapport avec la multitude par sa vertu de pouvoir exister dans plusieurs sujets. Or cela peut avoir lieu de deux manières. Cette unité peut être dans plusieurs : ou bien multipliée en eux, ou bien non multipliée et demeurant identiquement la même. « Hæc unitas potest esse in multis, multiplicata in illis, vel non multiplicata sed una et eadem ».

Que l'unité soit dans plusieurs, *unitas in multis*, c'est une perfection ; mais qu'elle soit multipliée, c'est une imperfection ; ainsi en est-il de l'unité formelle de l'universel qui est multipliée dans les individus. On attribue à la noblesse des corps célestes qu'il n'existe qu'un individu de chaque espèce. On a raison, lorsqu'on se place au point de vue individuel ; car c'est la noblesse du soleil qu'il demeure incorruptible. Mais, au point de vue spécifique, ce serait une noblesse que sa nature pût exister dans plusieurs, et on doit considérer comme un défaut de noblesse, *ignobilitas*, que son espèce soit contractée et enclose en un seul sujet.

Il conste donc que l'unité qui peut exister dans plusieurs choses est plus parfaite et plus puissante que l'unité qui ne peut être que dans un seul. Plus parfaite encore, ou pour mieux dire, la plus parfaite possible, est celle qui peut exister en plusieurs sans y être multipliée. Or il faut attribuer à Dieu tout ce qui est noblesse et perfection. Voilà pourquoi nous affirmons que l'unité de l'essence divine est en plusieurs, sans y être multipliée, « ideo ponimus unitatem divinæ essentiæ in pluribus non multiplicatam (1) ».

§ 6. — Unité spécifique.

On a remarqué dans ce passage, comment Alexandre rapproche l'unité divine de l'unité spécifique. C'est une comparaison qui jette une grande lumière sur le mystère, pourvu qu'on n'oublie pas qu'Alexandre est un réaliste croyant à la réalité des universaux. « L'être divin, dit-il, n'est ni un universel ni un singulier, mais il tient quelque chose de tous les deux » (2) ; ce qui veut dire, que l'unité divine n'est pas de même ordre que les unités

(1) Alexandre, I, q. 14, membr. 1, ad argumenta.
(2) *Ibid.*, *Contra.*, in fine.

de l'ordre créé; qu'elle les dépasse, les surpasse, et contient éminemment leurs diverses perfections. Il résulte de là que, pour nous faire une conception aussi exacte que possible de cette unité mystérieuse, nous ne devons pas nous renfermer dans le concept d'une seule des unités créées, mais les envisager toutes à la fois, pour tirer de chacune quelque comparaison. C'est ainsi qu'Alexandre compare l'Unité divine : à l'unité universelle sous le rapport de l'expansibilité; à l'unité individuelle sous le rapport de la détermination complète (1).

§ 7. — La Trinité est la perfection même de l'unité.

Qu'on le comprenne cependant : par cette sorte de conciliation, le Docteur Irréfragable n'a pas l'intention d'humilier l'unité formelle au niveau de l'unité matérielle. Tout au contraire, il prétend monter de l'unité formelle jusqu'à l'unité transcendantale.

Voici ce qui nous reste à expliquer.

Les scolastiques comptent trois *passions* de l'être, savoir, l'unité, la vérité, la bonté. Tout être, en tant qu'être, est un, est vrai, est bon. Ces trois passions sont de l'essence même de l'être, et ne s'en distinguent que par des relations différentes. — Mais d'où procèdent ces relations? — Évidemment de la cause de l'être. C'est donc dans

(1) « *Resolutio.* Pro eo quod unitas divina simplex est et virtualis, virtualiter in hac et in illa unitate existens, sic in unitate universalis magis repræsentatur. Pro eo autem quod unitas completa et perfecta est, cum universale deficiat a perfectione particularis, sic per unitatem particularis magis exprimitur ». I, q. 14, membr. 6, art. 3.

la causalité même de la Cause Première, qu'on doit aller chercher la raison des passions de l'être créé. Aussi bien, saint Thomas enseigne-t-il que chaque être est formellement bon par une similitude de la divine Bonté, similitude imprimée dans la créature par le fait même de sa création (1). Il enseigne encore que « toutes les choses sont vraies en vertu de l'unique Première Vérité, dont chaque être contient la similitude dans sa propre entité » (2).

Alexandre de Halès avait déjà tenu la même doctrine sur ces deux passions de l'être; mais de plus, il avait cherché la raison de la première, savoir, de l'unité. Dans sa *Somme*, il consacre un *article* à cette question posée dans les termes suivants : « An omne unum unum sit ab unitate prima? » Après avoir cité saint Augustin et saint Denis, il condense sa réponse en ces deux lignes : « Dicendum quod omnis unitas naturalis, *ratione qua est unitas*, est ab unitate prima » (3).

Pas un mot de plus, comme pour bien signifier que cette conclusion confine aux principes premiers que l'on voit et que l'on ne démontre pas. C'est qu'en effet, suivant saint Denis, les unités viennent de l'Unité, tout comme les êtres viennent de l'Être, les biens du Bien, les vérités de la Vérité; c'est une conséquence immédiate de l'axiome transcendantal qui place la Bonté diffusive au sommet des choses divines.

On ne sera donc pas surpris qu'Alexandre s'appuie

(1) S. Thomas, I, q. 6, a. 4.
(2) *Id.*, I, q. 16, a. 6.
(3) Alexandre, I, q. 14, membr. 6, a. 4.

sur ce même caractère de diffusion, pour remonter de l'unité formelle à l'Unité mystérieuse de la divinité.

« Nous voyons, dit-il, que l'unité de la suprême puissance est mieux déclarée par la multitude des créatures et des effets que par l'unité d'un seul effet. Car la multitude des créatures déclare l'unité de la suprême puissance et son infinité ou suprématie. Plus sont nombreux les effets réalisés, plus sont nombreux les effets possibles, et plus aussi, la puissance apparaît grande. C'est donc par là que la divine puissance montre qu'elle est la puissance suprême. — Eh bien! nous disons aussi que la pluralité des personnes déclare et manifeste mieux l'unité de l'essence divine que ne le ferait l'unité de personne. C'est pourquoi saint Augustin a dit que, de même que la parole déclare ce que nous avons dans l'esprit, de même cette pluralité de personnes manifeste la vertu et l'unité de l'essence divine » (1).

Remarquez-vous comment Alexandre suit toujours la voie dionisienne? Il a cherché d'abord, dans la *causalité* proprement dite, quelle est la vertu de l'unité. Il a reconnu que l'unité de la cause est d'autant plus glorieuse et plus « une », qu'en vertu de sa bonté diffusive elle est la source de la plus grande multiplicité, ou, pour mieux dire, la source de l'universalité. Ce point constaté, il enlève à la « cause » son rôle efficient, pour ne lui conserver que son caractère de « principe ». Un pareil artifice de l'esprit n'atteint aucunement la notion de l'unité. Donc, tout au sommet des choses, l'Unité existe, parfaitement une et parfaitement diffusive.

— Parfaitement une. Car le sommet est une seule personne, savoir, la personne du Père : la pluralité de

(1) Alexandre, I, q. 14, membr. 6, a. 2.

personnes se ramenant, sous le rapport de l'origine commune, à l'unique personne du Père (1).

— Parfaitement diffusive. Car cette unité se communique tout entière aux autres personnes par l'identité de substance, de telle sorte qu'elle soit absolument la même dans les Trois.

« Il faut donc conclure, dit Alexandre, que l'Unité de l'être divin est une unité dans plusieurs. Et cela montre combien elle est parfaite. Car la perfection de l'unité consiste à être dans plusieurs, mais sans y être multipliée, et en demeurant identiquement la même unité : à être dans plusieurs, non comme une portion incomplète, mais comme tout l'être de chacun » (2).

Je termine cette étude bien sommaire sur la doctrine d'Alexandre de Halès. Puissé-je, du moins, avoir contribué à venger un si grand docteur de l'indigne oubli qui provoquait déjà les plaintes de Gerson!

---

(1) « Dicendum quod multitudo, sive pluralitas, quæ ponitur in divinis personis, reducibilis est ad unitatem ejusdem generis, scilicet; ad unitatem personæ. Dicendo *commune* secundum originem, est una communis, scilicet, persona Patris, a qua cæteræ habent originem, Filius per generationem, Spiritus Sanctus per processionem. » — I, q. 14, membr. 1, ad 4^am^ — Reconnaissez-vous la doctrine grecque?

(2) Alexandre, I, q. 14, membr. 1. *Concludendum.*

ÉTUDE XII.

THÉORIE DE SAINT BONAVENTURE.

ÉTUDE XII.

THÉORIE DE SAINT BONAVENTURE

CHAPITRE I.

GÉNÉRALITÉS.

ARTICLE I.

HISTORIQUE.

§ 1. — Origine de la faveur dont a joui la doctrine de Pierre Lombard.

Au temps où Pierre Lombard enseignait avec une réputation incontestée, mais sans autre autorité que celle du talent, Richard, son contemporain, pouvait le traiter d'égal à égal, le discuter, et même le critiquer avec la fougue de son génie ardent.

Bientôt l'Église vint poser sa main sur la balance où s'équilibraient ces deux docteurs. Elle éleva Pierre, en lui faisant l'honneur de le défendre nommément; elle abaissa Richard, en adoptant une formule qu'il avait combattue.

Il fallut bien que Alexandre de Halès, fidèle à Richard mais plus fidèle encore à l'Église, abandonnât son maître sur un point que celui-ci avait soutenu avec chaleur, et excusât dans les Saints Pères les expressions que recommandait expressément le prieur de Saint-Victor (1). Mais, dans la pensée d'Alexandre, cette intervention de l'Église n'avait tranché qu'une question de langage pour préciser un point particulier du dogme; le concile de Latran n'avait point prétendu approuver officiellement toutes les théories de Lombard à l'exclusion des autres, et l'auteur des *Sentences* demeurait encore un simple docteur responsable de ses opinions. Aussi bien, Alexandre, professeur séculier et indépendant de toute autorité autre que celle de l'Église, n'accorda à Lombard que la place qui convient à un docteur particulier, docteur grave et respectable sans doute, mais qu'on suit ou qu'on abandonne selon la force de ses arguments. Quant au prieur de Saint-Victor, il resta toujours, pour Alexandre, le Maître par excellence.

2. — Comment le livre des Sentences devint un texte officiel.

Cependant le triomphe de Lombard était plus grand qu'une simple victoire sur un point de détail.

En effet, dans les grandes universités, au-dessus des enseignements libres, se dressait la chaire officielle de

---

(1) « Ad omnes auctoritates quæ videntur dicere quod generare convenit essentiæ, generalis est responsio : quod omnes illæ sunt impropriæ locutiones et emphaticæ, id est, expressivæ; unde exponendæ sunt ». Alexandre, I, q. 42, membr. 3, a. 1. ad objectiones.

l'École épiscopale. En outre, les ordres conventuels commençaient à former des docteurs destinés à leurs étudiants cloîtrés. Or tout autres sont les allures des philosophes épris de leurs études, tout autres sont les principes de gouvernement propres aux pasteurs des fidèles ou aux recteurs des familles religieuses. Tandis que le savant, uniquement excité par cette noble faim que le savoir avive, tente constamment des voies nouvelles pour parvenir à son but suprême qui est la science; l'évêque, ou le père de religieux, ne voit dans l'enseignement théologique qu'un moyen pour une fin plus haute, qui est de confirmer la foi et de nourrir la charité. En général, les administrateurs chargés d'âmes estiment moins les conquêtes de la science, qu'ils ne craignent les troubles et les catastrophes causés par la témérité des opinions. Ils sont, par état, conservateurs des doctrines éprouvées, et favorables à un enseignement traditionnel. Qu'ils prennent garde, pourtant, de confondre cette stabilité avec l'immobilité. La science marche toujours en avant, et lorsqu'on veut l'arrêter de force, elle passe dans d'autres mains.

Ces considérations générales doivent faire comprendre quelle prééminence et quelle autorité le concile de Latran assura au savant et modeste auteur des *Sentences*. Son décret fut plus qu'un acquittement provoqué par une accusation fausse, plus que l'approbation d'un point particulier de doctrine, plus qu'un patronage officiel. Ce fut presque une invitation à siéger auprès du pape dans une définition conciliaire. « Nos autem, sacro approbante Concilio, credimus et confitemur cum Petro Lombardo.... » Jamais auparavant, jamais depuis, tel

honneur n'a été rendu par l'Église à aucun théologien. Le résultat s'imposait. Le nom de Pierre Lombard devint une autorité hors pair. Les *Sentences* furent considérées comme le vrai trésor de la science sacrée ; elles furent adoptées comme livre classique dans les écoles épiscopales et religieuses, et pendant longtemps les professeurs n'eurent pas d'autre mission que de commenter le Maître.

Les chroniques franciscaines, qui racontent comment Alexandre de Halès, déjà docteur célèbre, fut conduit miraculeusement à l'ordre des Frères Mineurs, soutiennent aussi qu'il fut le premier à rédiger un commentaire littéral sur le Livre des *Sentences* (1). Cette œuvre qui n'a pas été imprimée prouverait, mieux que tout panégyrique, l'humilité et l'obéissance du nouveau religieux. Quoi qu'il en soit, la première fonction confiée au plus brillant élève d'Alexandre fut d'expliquer Pierre Lombard.

§ 3. — Situation de saint Bonaventure.

Il faut avouer que la situation du jeune professeur était assez délicate. Il se trouvait chargé d'office d'exposer les doctrines du Sententiaire, et la manière dont il en parle témoigne de son profond respect pour une autorité consacrée par le Concile de Latran (2). Mais, d'autre part, il

---

(1) « Scripsit etiam, primus inter doctores, supra Magistrum Sententiarum ad litteram scriptum egregium ». — Firmamenta trium ordinum B. Francisci.

(2) « Ignoranter Joachim reprehendit Magistrum, et cum esset simplex, non est reveritus Magistrum : et sic justo Dei judicio damnatus fuit libellus ejus in Lateranensi concilio, et positio Magistri approbata ». S. Bonaventure, I. *Sentent.*, dist. 5, dubium 4.

avait puisé dans l'enseignement de son maître Alexandre une grande admiration pour le célèbre prieur de Saint-Victor. Saint Bonaventure fut à la hauteur d'une tâche si difficile. Il commenta le livre des *Sentences*, expliquant, défendant le Maître classique. Mais il se déclara le disciple de son émule avec une franchise qui prouve de quelle large manière on comprenait, à cette belle époque, la liberté des opinions théologiques.

Déjà, au siècle précédent, on avait vu Pierre Lombard et Richard enseigner côte à côte des doctrines diverses. Leurs théories avaient surgi du même dogme, comme deux tiges maîtresses sortent d'un même tronc. Ces deux branches ont grandi, et maintenant, elles portent chacune un fruit : le Docteur Angélique et le Docteur Séraphique. — Et voici le beau spectacle qu'offrait, au milieu du treizième siècle, la première université du monde. Deux moines enseignaient, Thomas et Bonaventure, émules sans jalousie : tous deux, grands saints et puissants génies ; tous deux, disciples de docteurs tels qu'Albert le Grand et Alexandre de Halès, et cependant éclipsant la gloire de leurs maîtres.

J'ai exposé l'enseignement de saint Thomas. Il est bon maintenant d'exposer celui de saint Bonaventure, non pour opposer ces deux doctrines, mais pour montrer la beauté de chacune dans la lumière de l'autre.

ARTICLE II.

CONCEPT DE LA PERSONNALITÉ.

§ 1. — Comment saint Bonaventure vise la nature avant la personne.

Tout système rationnel du dogme de la Trinité dépend surtout de la manière dont on conçoit la personnalité. Or j'ai montré que Richard et Pierre Lombard procédaient à cet égard par des visées opposées. Pierre met la personne dans la nature ; Richard considère la nature comme un contenu, et la personne comme un contenant. Il semble difficile de concilier deux conceptions si contraires. Nous devons donc, pour commencer notre étude de saint Bonaventure, rechercher quelle idée il se faisait de la personne.

On constate d'abord que ce docteur a été entraîné par le courant commun aux commentateurs des *Sentences*, et que sa visée passe souvent par la nature pour atteindre la personne. Comme preuve de ce que j'avance, je ne me contenterai pas de quelques expressions qui, toutes formelles qu'elles soient, ne viennent, pour ainsi dire, qu'en passant (1). Mais je citerai deux textes importants,

(1) Par exemple, expliquant que la personne humaine est composée, il dit : « Si naturaliter, ut in Petro, est pluralitas essentiarum sive naturarum, tunc, *cum intellectus naturæ præcedit personam*, et non natura ex personis sed persona ex natura sit, necesse est personam esse compositam ». I, dist. 9, a, 1. q. 2, ad ultimum.

où notre docteur expose les rapports logiques entre la personne et la nature.

Dans le premier passage, il s'agit de la définition de la personne, telle qu'elle a été formulée par Boèce et défendue par Lombard : *persona est rationalis naturæ substantia individua.* A ce propos, saint Bonaventure accorde que, dans une personne humaine, l'individuation ajoute quelque chose à la nature spécifique.

« Dans les créatures, dit-il, la *spécification* se fait par une addition qui complète le genre, et l'*individuation* par une addition ou opposition qui contracte l'espèce dans un seul sujet. C'est pourquoi, lorsque l'on dit : *substance individuelle*, « individuel » ajoute réellement à « substance », de sorte que « substance individuelle » dise plus que « nature ». Aussi, une personne créée est-elle nécessairement composée » (1).

Mais, continue notre docteur, lorsqu'il s'agit de Dieu, l'individuation ou la distinction est uniquement une affaire d'origine, et le mot *individua* n'ajoute rien de réel au mot *substantia*. Aussi, pour que la définition de Boèce soit applicable aux personnes divines, il faut ne voir dans la réunion de ses divers éléments qu'une aggrégation de pure raison. — Dans ce passage, saint Bonaventure vise d'abord la nature, et complète ce premier concept par une « addition » qui le conduit jusqu'à la personne. C'est bien le procédé des disciples de Lombard.

Cette visée est affirmée plus nettement encore dans un autre passage aussi important. Le Maître des Sentences avait eu à redresser la fausse interprétation que des novateurs donnaient à un texte de saint Hilaire, dans

(1) S. Bonav., I, dist. 25, a. 1, q. 2.

lequel la personne divine est appelée *res naturæ*. De là s'était transmise dans l'École la question suivante : « an in divinis res naturæ addat supra naturam? » — A cette question, saint Bonaventure répond par la conclusion suivante : « La personne, ou *res naturæ*, n'ajoute rien en réalité à la nature. Cependant, suivant notre manière de concevoir, la personne dit quelque chose de plus que la nature ». Puis il développe sa conclusion, en distinguant entre une addition dans la réalité et une addition dans le concept de la réalité.

« S'il s'agit, dit-il, des conceptions, le concept des mots : « personne », ou « hypostase », ou *res naturæ*, renferme le concept de la nature, et y ajoute quelque chose. Il y a donc dans ce concept composition par voie d'addition. En effet, on définit la personne : un suppôt de nature raisonnable distingué par quelque chose de propre, « persona dicitur suppositum rationalis naturæ distinctum proprietate ». Vous voyez comment le concept de personne se compose de plusieurs concepts parmi lesquels tombe le concept de la nature. Il est donc constant, que, dans notre concept, la personne ajoute à la nature » (1).

Bien entendu, notre docteur se hâte de faire observer que, lorsqu'il s'agit de Dieu, ce concept composé doit être corrigé, en réunissant dans la plus parfaite simplicité les éléments distingués par la raison. Il n'en reste pas moins que, dans le passage cité, on affirme clairement une succession logique allant de la nature à la personne.

---

(1) S. Bonav., I, dist. 34, a. 1, q. 1.

§ 2. — Raison de la personnalité.

Saint Bonaventure vise donc la nature pour atteindre la personne. En conclura-t-il que la personnalité soit quelque entité surajoutée à la nature pour la personnifier? Non pas; mais, s'inspirant de Richard, il va chercher la raison de personnalité dans une question d'origine.

A la vérité, il avait lu dans saint Damascène que les personnes humaines se distinguent par des qualités accidentelles différentes. Mais il fait remarquer que ces différences de caractères absolus « notifient » les différences de personnes, et ne les « constituent » pas. Écoutons-le à ce sujet.

« La distinction entre les suppôts est plus grande qu'une distinction accidentelle. Bien que cette distinction se manifeste par les accidents, elle n'est point établie par les accidents. En effet, laissant de côté les accidents, on peut encore concevoir que les suppôts diffèrent. Et puisque cela n'a point lieu par des accidents conséquents, il faut que cela ait lieu ou par l'origine ou par un principe originel. Par l'origine, lorsqu'un suppôt diffère d'un autre parce qu'il en émane, rien ne pouvant émaner de soi-même. Telle est en Dieu la distinction des suppôts. Mais parmi les créatures, la distinction des suppôts ne peut provenir simplement de l'origine. En effet, nulle créature ne peut donner à une autre toute son essence. Si elle n'en donne qu'une partie, il est nécessaire qu'il y ait là une autre différence qu'une simple différence d'origine, et par conséquent il faut que la différence provienne d'un principe originel. Ce principe n'est pas la forme prise en soi, puisque la forme dit quelque chose de communicable; ce n'est pas la matière prise en soi, puisque la matière dit quelque chose d'indistinct. Ce qui produit la personnalité est donc la forme en tant qu'elle advient à la matière » (1).

(1) S. Bonav., I, q. 19, part. 2, a. 1, q. 2.

Je ne m'arrêterai pas à la discussion de cette dernière opinion. J'appelle seulement l'attention sur ce point que, par les mots *principium originale,* saint Bonaventure fait entrer la question d'origine dans la raison formelle de toute personnalité. Il y a là une doctrine qui me semble digne d'être méditée; car elle revient à introduire l'idée de *relation* dans la raison même de la personnalité. Je conseille aux philosophes d'approfondir cette pensée, qui tend à ennoblir la personne humaine, en lui donnant pour constitutif formel une relation avec son Créateur.

§ 3. — Comment saint Bonaventure vise directement la personne.

Jusqu'ici nous avons entendu le commentateur de Pierre Lombard; écoutons maintenant le disciple d'Alexandre de Halès.

Voici d'abord un passage qui répond à une visée directe de la personne, et qui montre l'irréductibilité des deux concepts de nature et de personne.

Notre docteur nous disait plus haut que, suivant notre manière de concevoir, le concept de la personne divine ajoute quelque chose au concept de la nature divine. — Ce concept, ajoute-t-il, semble faux, car il paraît introduire quelque distinction dans la nature. — Non pas, reprend-il. Car vous ne devez pas chercher la distinction personnelle dans la nature considérée directement en elle-même, *in recto*. Mais lorsque vous visez directement la personne déterminée par sa propriété, vous y rencontrez la nature *in obliquo*. En d'autres termes, vous ne devez point vous représenter la personne comme une nature

modifiée par quelque caractère intrinsèque qui la personnifie; mais vous devez concevoir du premier coup la personne comme un suppôt distinct, où l'on retrouve une nature absolument commune et indistincte dans les trois personnes (1).

Un autre point, où l'on reconnaît un disciple de Richard et d'Alexandre, est la fermeté avec laquelle saint Bonaventure distingue sans cesse entre la nature « possédée » et la personne « possédante », *naturam habitam* et *personam habentem*.

Je citerai en particulier un passage, soit parce qu'il fait connaître la brillante clarté du docteur franciscain, soit parce qu'on y trouve un admirable résumé du dogme.

« Dans toute substance active, dit-il, nous concevons nécessairement deux choses, savoir, la nature et le possesseur de la nature. C'est pourquoi, en Dieu, nous concevons et la nature et le possesseur de la nature, « intelligimus in Deo naturam et habentem naturam ». La nature, nous l'appelons essence ou substance ; le possesseur de la nature, nous l'appelons personne. Dans la créature raisonnable, il se trouve qu'une seule personne possède plusieurs natures, savoir, la corporelle et la spirituelle. De même, ou pour mieux dire, au contraire, il se trouve qu'en Dieu, à cause de sa suprême simplicité, une seule nature est possédée par plusieurs, parce qu'il se trouve que cette nature est pos-

(1) « Iste intellectus falsus non est, quia nec naturam per illam additionem distinguit, nec componit personam. Non distinguit naturam, quoniam, etsi addat supra intellectum naturæ proprietatem, non tamen addit *in recto*, ut intelligas personam esse naturam proprietate distinctam; sed *in obliquo* est intelligendum personam esse suppositum rationalis naturæ distinctum, sive quod est hypostasis distincta : et ideo non ponit distinctionem circa naturam, nec intelligit eam distingui ». S. Bonav., I, dist. 34, a. 1, q. 1.

sédée de plusieurs manières qui ne peuvent coexister dans un même possesseur. Ainsi, parce qu'il n'y a qu'une seule et identique nature « possédée », nous devons dire qu'il n'y a qu'une seule essence et substance ; mais, parce qu'il y a plusieurs « possesseurs », il y a plusieurs personnes ; et ces deux affirmations n'ont rien de contradictoire » (1).

§ 4. — Résumé.

D'après ce court exposé, il semble que le système de saint Bonaventure soit un système mixte, par le fait même que sa doctrine est puisée à deux sources différentes : à une source officielle qui est le *Livre des Sentences,* et à une source de prédilection qui est la *Somme* de son maître Alexandre. Comme Pierre Lombard, notre docteur vise donc la nature avant la personne ; mais il rentre aussitôt dans la pensée d'Alexandre, en ne s'arrêtant pas au concept de la nature, mais en la considérant toujours personnifiée. Précisément à cause de ce caractère mixte, l'examen de cette théorie mériterait d'être plus approfondi. Mais je rappelle au lecteur que mon intention est plutôt de signaler des sujets d'études que de les traiter à épuisement.

Je passe donc à un autre point très important. Je veux parler de certains principes philosophiques sur lesquels s'appuie la théorie de saint Bonaventure. Faute de les connaître, il serait difficile de suivre ce docteur avec utilité.

---

(1) « Quia ergo eadem est natura tantum *habita* et non numerata, ideo tantum dicitur una substantia et essentia ; quia vero plures *habentes,* ideo plures personæ, nulla omnino repugnantia existente ». S. Bonav., I, dist. 23, a. 2, q. 2.

ARTICLE III.

MÉTAPHYSIQUE DIONISIENNE.

§ 1. — Importance de cette digression.

L'accord existe, sans doute, sur tous les points dogmatiques véritablement graves, entre l'enseignement de saint Bonaventure et celui de saint Thomas. Cependant, on rencontre de temps en temps quelque divergence de langage, et l'on se prend à s'étonner de l'importance que chacun de ces docteurs semble attacher à la formule qu'il défend. Comme exemple, je citerai la question suivante. Convient-il de prononcer, au sujet de la première personne : *generat quia Pater*, ou bien, *Pater quia generat?* — Affaire de mots, direz-vous peut-être, discussions oiseuses! — Non pas, nos grands docteurs n'étaient ni des oisifs, ni des chicaneurs. Ces divergences, bien légères en ce sens qu'elles n'intéressent pas le dogme, révèlent cependant des visées philosophiques très différentes, et par conséquent nous aident à mieux connaître la diversité des théories. Il est donc important pour nous de rechercher avec attention quels sont les principes qui ont guidé ces Maîtres.

Saint Thomas s'est proposé de suivre, autant que possible, la philosophie d'Aristote. Si l'on met à part l'admirable génie du Docteur Angélique et d'autres circonstances dont je n'ai point à m'occuper, on peut dire que

sa fidélité à suivre le Stagirite contribua beaucoup à lui conquérir la primauté sur ses illustres émules. Au XIII^e^ siècle, Aristote était le maître adopté par toute la Scolastique ; et de fait, sa philosophie sera toujours la mieux appropriée à l'enseignement, parce qu'elle répond le mieux au niveau moyen des intelligences.

Sans doute, saint Bonaventure est péripatéticien par office, lorsqu'il commente Pierre Lombard. Mais par instinct et par éducation il incline vers Platon. Disons mieux, il est de l'école de saint Denis et il aime à le laisser voir.

Aussi, me semble-t-il à propos de comparer brièvement la métaphysique péripatéticienne et la métaphysique dionisienne. Cette étude est un préliminaire indispensable à la comparaison de certaines explications du Docteur Angélique et du Docteur Séraphique. Que le lecteur se prépare à entendre quelques redites, et veuille me les pardonner. Car je ne ferai guère que réunir ici des considérations, que j'ai déjà été contraint d'éparpiller dans les *Études* sur Richard et Alexandre, précurseurs de saint Bonaventure.

§ 2. — Caractère « statique » de la métaphysique péripatéticienne.

Saint Thomas enseigne, d'après Aristote, « que l'objet propre de notre intelligence est la nature existante dans la matière corporelle, et que c'est par la connaissance des choses visibles que nous acquérons certaine connaissance des choses invisibles » (1). C'est là une vérité d'expérience

(1) S. Thomas, I, q. 84, a. 7.

contenue dans la formule péripatéticienne : *nihil est in intellectu quin fuerit prius in sensu.*

Par la force de ce principe, la « métaphysique » aristotélicienne s'appuie sur la « physique » des corps. Toute sa langue et toute sa nomenclature sont empruntées aux phénomènes matériels. Sans doute, ses analyses sont des chefs-d'œuvre ; mais il faut avouer que, par une conséquence de sa méthode, la théorie a contracté quelque chose de l'inertie propre aux natures matérielles.

Un corps, pierre ou tronc d'arbre, est d'ordinaire en repos. Il ne sort de l'immobilité que par violence, et le mouvement n'est pour lui qu'un accident. Cette simple observation conduit à considérer l'immobilité comme ontologiquement supérieure au mouvement. Aristote est formel sur ce point. Pour lui, le mouvement est un acte imparfait (1), et, par conséquent, le repos est le véritable acte parfait.

De là, cette habitude de se représenter les *catégories* de l'être à la façon de choses immobiles. Tout au fond, la substance inerte, qui n'a d'autre rôle que de supporter les accidents, comme serait une sorte de mannequin destiné à soutenir les étoffes et les costumes qui l'ornent en le cachant. Puis les qualités, les dispositions, d'autant plus parfaites qu'elles sont plus difficiles à mouvoir (2). L'action et la passion sont les seules catégories qui supposent le mouvement, mais elles tendent vers le repos et la stabilité consiste dans l'immobilité.

---

(1) Ἡ τε κίνησις ἐνέργεια μέν τις εἶναι δοκεῖ, ἀτελὴς δέ. Aristote, *Physiq.*, liv. III, ch. 2.

(2) « Habitus est qualitas difficile mobilis ». — Définition classique.

Tel est le caractère de cette philosophie à laquelle j'ai déjà donné la qualification de « statique ».

§ 3. — D'une métaphysique « dynamique ».

Cependant, tout en respectant l'adage péripatéticien concernant l'objet propre de l'intelligence humaine, n'est-il point permis de secouer l'inertie de la conception précédente? Même à nous en tenir à l'observation des corps bruts, leur mouvement est-il donc moins « être » que leur repos? La stabilité de la toupie qui, malgré la pesanteur, se maintient droite par la force de son mouvement interne, est-elle moins belle que l'immobilité de cette même toupie gisant sur le flanc?

Et d'ailleurs, nos sens ne nous font-ils connaître que des pierres et des bûches? Ne nous révèlent-ils pas les phénomènes vitaux dans tous ces êtres qui courent, qui volent, qui nagent? La mobilité d'un organisme où circule la vie n'est-elle pas ontologiquement supérieure à la rigidité d'un cadavre? — On ne voit pas la vie, me dira-t-on. — Voit-on davantage la substance? et cependant on la choisit pour base de la métaphysique. Pourquoi ne pourrait-on pas choisir la *vie*, ou, pour mieux dire, le *vivant?*

Dans le mouvement, supprimez le caractère de mutation, mais conservez-lui le caractère d'activité et de marche en avant. Concevez la substance, non comme une « masse » qui se maintient par son immobile cohésion, mais comme un « germe » qui s'entretient et se conserve, par cela même qu'il s'épanouit en tiges, feuilles, fleurs et fruits. Au sommet de la science, maintenez toujours l'être :

mais l'être vivant, l'être qui n'est pas autre chose que sa vie, suivant cette formule d'Aristote : *vivere viventibus est esse*. Choisissez pour symbole de la perfection d'être, non l'immobilité, mais bien plutôt le mouvement vital, suivant cette autre formule : *vita est motus immanens*. En un mot : prenez pour thèse que l'être est d'autant plus « de soi et à soi », qu'il est plus *extatique*, suivant la belle expression de saint Denis. C'est ainsi qu'à la « statique » de l'être, vous substituerez sa « dynamique ».

§ 4. — Deux sens du mot « acte ».

On peut reconnaître ces deux procédés philosophiques dans l'interprétation d'une même expression. Le mot : « acte » peut s'entendre ou comme un *terme* ou comme un *principe*. Dans le premier sens, l'acte s'oppose à la puissance passive. C'est le terme vers lequel cette puissance tend par le « devenir », et dans lequel il y a repos final et perfection de l'être. Dans le second sens, l'acte est synonyme de puissance active, et par conséquent, il dit de soi une éminence de principauté. Pour employer les qualifications que j'ai hasardées, je dirai que dans le sens *statique* du mot l'acte est une « actualité », et que dans le sens *dynamique* il est une « activité ». Disons encore, pour employer une comparaison que nous fournit saint Bonaventure : l'acte, considéré comme un *terme*, est assimilable à la citerne remplie d'une eau immobile; l'acte, considéré comme *principe*, est la fontaine qui tend à déborder par le bouillonnement de sa source.

§ 5. — Comment Dieu est acte pur.

La proposition fondamentale de la théodicée est exprimée par la sentence scolastique : « Dieu est acte pur ». Cette formule peut être comprise suivant les deux sens que nous venons d'expliquer.

On peut dire que Dieu est la suprême « actualité », c'est-à-dire, qu'en lui il n'y a ni puissance passive, ni possibilité précédant l'acte, ni mouvement vers une perfection non acquise, ni composition de puissance et d'acte. Tel est le sens que développe saint Thomas dans sa *Question* sur la simplicité divine (1).

L'école de saint Denis connaît cette explication et la défend ; mais elle se plaît à prendre le mot « acte » dans le sens de *principe*. L'« activité » divine est la plénitude d'une source qui ne demande qu'à s'épancher; car *la bonté est extatique*.

Appliquez cette considération à chacune des perfections divines, et constatez combien le concept qu'on doit s'en faire dépasse le concept des perfections créées qui portent le même nom. Chez les créatures, citernes vides qui reçoivent du dehors leur plénitude, toutes les perfections essentielles ou qualitatives sont de simples « actualités » immobiles, qui demeurent dans leurs propres enceintes sous peine de se perdre. En Dieu, tout ce que nous désignons par les mêmes noms est « activité », acte foisonnant, acte jaillissant, acte tendant à s'épandre. Plus la pensée monte les degrés ontologiques, plus s'accuse cette

(1) Saint Thomas, I, q. 3.

différence entre l'acte créé et l'acte incréé. L'existence de la créature est un acte ; mais cet acte est un « terme » qui demeure nécessairement suspendu au fil de l'action créatrice. L'existence du Créateur est un Acte, mais cet Acte est un « principe », qui s'exerce et se diffuse librement hors de lui par les influences créatrices.

Que si vous appelez à votre secours la lumière de la foi, cette opposition paraîtra plus grande encore, par la différence entre la personnalité divine et la personnalité humaine. Parmi nous, la personne est un acte, c'est-à-dire une « actualité », qui s'établit en soi-même indépendamment de toute relation avec autrui, qui se recueille en soi, et qui rassemble autour de soi mille déterminations individuelles pour se distinguer et se séparer des autres. C'est la goutte d'eau qui ramasse la poussière pour s'enrouler en boule, d'autant plus individuelle qu'elle est plus écartée des autres, d'autant plus une qu'elle est plus solitaire. — En Dieu, la personne est un Acte, c'est-à-dire une « activité », qui établit une relation à autrui, et qui prend sa subsistance dans cette relation même. Elle s'ouvre, elle s'épanouit, elle se livre tout entière, d'autant plus soi qu'elle est plus à une autre, d'autant plus une qu'elle est moins solitaire.

§ 6. — Théorie péripatéticienne des passions de l'être.

L'École d'Aristote appelle « passions » de l'être, les trois caractères d'unité, de vérité, de bonté. On réunit ces caractères, parce qu'ils accompagnent l'être où qu'il soit. Tout être est un, est vrai, est bon. On choisit le mot « passions », pour indiquer que ces caractères sont con-

sécutifs à l'être, de même que la catégorie de la *passion* est consécutive à la catégorie de la *substance*.

A l'égard de la « vérité », la raison semble assez claire, puisque la vérité dit un rapport entre l'être et l'intelligence, et que ce rapport suit formellement l'être considéré en lui-même. Mais saint Thomas a cru bon d'insister sur la passion de la bonté. Il semble qu'il ait voulu réagir contre certaines tendances platoniciennes; car, dès le commencement de sa *Somme,* il s'occupe du « bon », préalablement à toute autre considération, et il consacre un *Article* à décider si le « bon » est logiquement avant ou après l' « être » (1). Sa conclusion s'appuie sur Aristote.

« Ce qui tombe d'abord dans la pensée, dit-il, c'est l'être; puisque chaque chose est connaissable en tant qu'elle est en acte, comme il est dit au IX^e^ Livre de la *Métaphysique*. Donc l'être est l'objet propre de l'intelligence, et par conséquent, le premier intelligible... Donc, suivant la raison, l'être est avant le bon ».

Cette conclusion est bien conforme à la métaphysique péripatéticienne, suivant laquelle ce qui prime tout, c'est « l'être » conçu dans l'*acte* de sa propre « permanence ». Quant à la bonté, elle dit une relation de finalité, donc un « mouvement » de l'être hors de soi. Or, suivant Aristote, tout mouvement suit le repos. Donc le « bon » s'obtient par une addition logique faite à « l'être ».

Ainsi, d'après cette école, ce sont des additions positives qui affectent l'être pour le rendre « vrai » et « bon ».

---

(1) « Utrum bonum secundum rationem si prius quam ens »., I, q. 5, a. 2.

Quant à la passion de « l'unité », elle convient à l'être, non par une addition, mais par une négation.

« L'*un*, dit saint Thomas, n'ajoute rien à l'être, sinon une négation de division. En effet, l'*un* n'est pas autre chose que l'être indivis. D'où il apparaît que l'*un* est identique à l'être » (1).

§ 7. — « Primum, quia principium ».

Voici donc, au sommet de la classification métaphysique, l'*être* défini par des négations. — Il est « non dans un autre », c'est-à-dire, *substance;* — il est « non divisé », c'est-à-dire, *un;* — il est « non en mouvement », c'est-à-dire, *acte;* — si j'ajoute qu'il est « non par un autre », je désigne l'Être parfait, l'Acte pur. Ces négations, bien entendu, ne sont que des manières d'affirmations.

« Car, dit saint Thomas, les choses premières et simples ne peuvent se définir que par des négations. C'est ainsi que nous disons que le *point* est ce qui n'est pas partageable » (2).

Jusqu'ici, et dans cet ordre transcendantal, l'unité n'a rien qui rappelle le nombre. L'être est « un », dans son indivision solitaire. On ne peut pas encore dire de lui qu'il est le « premier ». Mais procédez par addition. A l'être *ajoutez* le caractère positif de la « bonté ». Aussitôt, de l'être immobile en soi, partent des mouvements qui s'élancent vers des termes. Si ces mouvements sont par voie de causalité exemplaire, les termes sont les possibles;

(1) S. Thomas, I, q. 11, a. 1.
(2) *Ibid.*, I, q. 33, a. 4, ad 1.

si par voie de causalité efficiente, les termes sont les créatures; si par voie d'actes intérieurs, les termes sont les processions vivantes. Et, de toutes ces manières, l'opposition entre l'origine et l'arrivée du mouvement engendre l'idée de nombre ; car un principe et son terme sont nécessairement distincts.

En résumé, à l'être, il n'y a rien à ajouter pour qu'il soit « un ». Mais ajoutez-lui la bonté, il devient « principe », et par là même, le « un » devient « premier » : *ideo primum quia principium.*

Telle est la voie logique de la théorie péripatéticienne.

§ 8. — De l'unité suivant saint Bonaventure.

Le culte des pensées dionisiennes avait passé d'Alexandre de Halès à son illustre disciple. Aussi bien, la philosophie du docteur séraphique est-elle toute pénétrée par l'adage : « L'amour est extatique ». Il semble même qu'en suivant ses maîtres, il ait perfectionné leur doctrine.

Ceux-ci avaient placé le « bon » au sommet ontologique des choses. Mais l'objection, formulée par saint Thomas, est véritablement sérieuse. La « bonté » se présente comme une chose distincte de l' « être ». Aussi bien, Alexandre crut-il devoir relier ensemble ces deux choses par le moyen de la causalité. Il ne paraît donc pas, qu'en parvenant à la bonté, on ait opéré la réduction suprême, ni qu'on soit parvenu au sommet ontologique.

Pour éviter cette difficulté, saint Bonaventure fixe son regard sur l'« être », considéré de la façon la plus dé-

gagée qu'il soit possible de tout concept adjacent. Le point suprême, *summus apex,* est donc l'« être », et, en même temps, le « un », puisque l'unité ne se distingue de l'être par rien de positif.

Le sommet est l'être en « acte », ainsi que le dit saint Thomas. Mais comprenez ce dernier mot, ainsi que l'entend l'École à laquelle appartient saint Bonaventure. L'*acte* n'est pas simplement la pure « actualité », mais bien la souveraine « activité ». Donc l'être, conçu en lui-même, doit être conçu formellement comme une *source*. Et, puisque l' « un » est identique à l' « être », on doit porter le même jugement, relativement à l'unité transcendante. Donc cette unité ne doit plus être conçue comme une possession fermée, s'enclosant elle-même et jalouse de s'isoler dans son absolu. Tout au contraire, l'unité est active; donc ouverte vers le dehors, donc tout autant relative qu'absolue. Le vrai nom de l' « Un » transcendantal est le « Premier » nom qui rappelle à la fois un caractère absolu et un caractère relatif.

Bref, saint Denis avait déclaré que le plus intime caractère de l'être est la *bonté*. Saint Bonaventure en déduit que le fond de l'unité transcendantale est la *primauté*.

§ 9. — « Principium, quia primum ».

Si nous entrons dans cette manière de voir, nous ne devons plus dire : « Ideo primum quia principium », comme si le caractère de « principe » se superposait à l'être, pour secouer l'inertie de l'unité et la mettre en relation d'ordre avec le reste. Nous devons retourner cette formule, et dire : *ideo principium quia primum,*

sans qu'il y ait lieu de remonter encore, puisque le « Premier » est l'« Un » pris dans le sens le plus transcendantal.

Cette visée vous surprend sans doute; mais il faut vous y habituer, si vous désirez comprendre saint Bonaventure. Toute sa métaphysique a ce caractère dynamique, et s'appuie sur la transcendance de la Primauté. Du reste, il s'exprime à cet égard de la manière la plus expresse dans le passage suivant, que j'extrais d'un long développement où nous le retrouverons plus tard.

« Il y a, dit-il, identité entre « premier » et « principe », comme c'est évident, et comme le dit le Philosophe. Mais, ou bien « premier » parce que « principe », ou inversement. Il est clair que « principe » a pour raison « premier ». Donc « premier » n'a pas d'autre raison que soi. Il conste, en effet, que la pensée s'arrête au premier principe, non parce qu'il est principe, mais parce qu'il est premier; et il conste aussi que c'est là un caractère de noblesse » (1).

Je clos ici ces généralités sur la métaphysique adoptée par le docteur Séraphique. Nous aurons souvent l'occasion d'y revenir, et principalement lorsqu'il s'agira d'expliquer les divergences de langage entre saint Thomas et saint Bonaventure.

---

(1) « Cum idem sit primum et principium, sicut patet et Philosophus dicit, aut ideo est primum quia principium, aut e converso. Constat quod ei convenit ratio principii, quia est primum : ideo per se hoc habet. Et constat quod status est in primo principio, non quia principium, sed quia primum, et constat quod illa est conditio nobilitatis ». S. Bonaventure, I, dist. 27, p. 1, a. 1, q. 2, ad 3^um^. *Postremo.*

CHAPITRE II.

RAISONS DES PROCESSIONS.

ARTICLE I.

RAISON DE CAUSALITÉ.

§ 1. — Saint Bonaventure tient compte de la raison psychologique.

Puisque saint Bonaventure commentait le livre des *Sentences,* il devait nécessairement étudier la théorie augustinienne. Il enseigne, en effet, qu'on peut remonter de l'âme à la Trinité : le concept mental correspondant au Verbe et l'amour au Saint-Esprit (1). D'ailleurs, comme saint Augustin et saint Thomas, il déclare qu'il n'y a là qu'une image du Mystère, image plus belle que toute autre, parce qu'elle est tirée de la créature privilégiée. Nous aurons plus tard à étudier quelques-unes de ses explications à cet égard.

(1) Voir toute la *Distinction* troisième, en particulier la *Question :* « An trinitas imaginis, mentis scilicet, notitiæ et amoris, ducat nos in cognitionem summæ Trinitatis quantum ad personas ».

Mais, tandis que l'École de saint Augustin choisit le fait psychologique pour base de la théorie relative aux processions divines, le docteur Séraphique en fait usage, uniquement comme d'un exemple, et en confirmation d'une doctrine fondée sur un principe plus général qu'il tient de son maître.

§ 2. — Causalité par nature et par volonté.

Ici nous allons entendre de nouveau l'enseignement d'Alexandre, mais dans un style plus limpide et plus chaud. Est-il nécessaire de rappeler que, dans tous ces arguments philosophiques, on ne doit voir que des raisons de convenance qui présupposent toujours la révélation, et qu'il faut bannir des processions divines toute causalité proprement dite? Saint Bonaventure insiste sur ce point, avec la même vigilance que saint Thomas.

Voici comment notre docteur résume cette théorie :

« Dans les choses divines, il y a suprême perfection. Donc une personne produisante produit parfaitement, soit quant au mode de production, soit quant au terme produit. Or il n'existe que deux nobles manières de produire ; car tout agent agit ou par mode de nature ou par mode de volonté, ainsi que le dit le Philosophe. Donc une personne divine produit suivant ces deux modes, et uniquement suivant ces modes. Conséquemment, la personne, qui est produite suivant chacun de ces deux modes, est toute parfaite. D'ailleurs, tout ce qui dépasse la perfection est superflu, et tout ce qui ne l'atteint pas est en défaut. Il est donc nécessaire qu'il y ait deux personnes procédantes, ni plus ni moins. Ajoutez la personne dont elles procèdent; donc en tout, trois personnes » (1).

(1) S. Bonav., I, dist. 2, q. 4. *Fundamenta.*

C'est ainsi que la métaphysique, transportant en Dieu les modes d'action qui conviennent aux nobles essences, affirme qu'il y a deux processions divines. Dieu agit *ad intra,* ou par voie de nature ou par voie de volonté. Une des processions a pour raison une « fécondité de nature » ; l'autre a pour raison une libéralité d'amour, que le docteur Séraphique appelle si élégamment une « fécondité de volonté ».

§ 3.— Volonté naturelle et volonté personnelle.

Ici revient l'observation sur laquelle nous avons déjà insisté avec Alexandre de Halès.

Saint Bonaventure, comme son maître, distingue entre la volonté naturelle et la volonté personnelle.

« *Aimer,* dit-il, peut se prendre soit dans le sens essentiel, soit dans le sens notionnel. — Suivant le sens essentiel, *aimer* dit une complaisance de volonté, qui est commune aux trois personnes. Suivant le sens notionnel, *aimer* dit une fécondité de volonté, pour produire une personne qui émane de la volonté ; et cette fécondité n'existe qu'en deux personnes, bien que la volonté existe dans les trois » (1).

Cependant, si l'on distingue en Dieu la nature et la volonté, il ne faut point séparer ces deux principes d'action, comme ils le sont dans les créatures. En Dieu, il y a identité réelle entre la nature et la volonté, de sorte que chacun de ces principes ne peut agir sans que l'autre ne communique à son acte. Mais on doit distinguer dans cet acte entre l'influence du principe « formel » et l'influence par « concomitance ».

---

(1) S. Bonav., I, dist. 32, a. 1, q. 1.

« Ou bien, dit notre docteur, la nature est principe de production avec concomitance active de la volonté, ou réciproquement; car l'une et l'autre ne peuvent être à la fois le même principe formel. Si la volonté est principe avec concomitance de la nature; alors il y a procession du Saint-Esprit, qui procède par manière d'amour, et qui cependant est semblable en nature. Si, au contraire, la nature est principe avec concomitance de la volonté; alors il y a génération du Fils, qui est produit par mode de nature et par conséquent absolument semblable. Il n'en est pas moins produit comme « le bien-aimé »; c'est pourquoi il est écrit que le Père *se complaît* en lui, et il est appelé le *Fils de la dilection* » (1).

§ 4. — Rôle personnel dans les processions.

Les principes des processions ne sont donc pas la nature uniquement considérée comme substance active, ni la volonté uniquement considérée comme faculté naturelle. Aux concepts de ces réalités absolues, il faut ajouter le concept de fécondité. Nature féconde, volonté féconde : tels sont les principes formels des deux processions. En d'autres termes, la raison de la génération divine est une « fécondité » de nature, et la raison de la procession spirative est une « fécondité » de volonté.

Or l'idée de fécondité emporte en soi l'idée de sortie, d'émanation, de production, en un mot, l'idée d'origine. Et voici que reparaît le caractère que saint Bonaventure nous a signalé, comme un élément constitutif du concept de personne. Voici cette note « d'origine » qui distingue le principe et le terme, et oppose le producteur et

(1) S. Bonav., I, dist. 6, q. 2.

le produit. Une nature féconde, c'est une nature dans une personne; une volonté féconde, c'est une volonté personnelle.

Citons notre docteur :

« L'émanation d'une personne, dit-il, n'a pas précisément pour raison la bonté essentielle, mais plutôt la fécondité de la personne ou dans la personne. Par conséquent, de ce que le Saint-Esprit ne produit pas, il ne s'ensuit pas qu'il ait moins de bonté » (1).

Et dans un autre passage où il cherche subtilement la différence entre la génération et la procession :

« Les émanations tirent leur raison d'être de leurs principes parfaits et féconds. En Dieu, il y a une nature véritable et très parfaite, et par conséquent, une véritable et parfaite fécondité dans l'hypostase qui a le caractère de principe; et parce que cette fécondité de nature est vraie, parfaite et propre à la nature, il en résulte une émanation véritable et propre, qui est la Génération. C'est de la même façon que l'on doit entendre la Spiration relative à la volonté » (2).

On reconnaît ici le procédé de saint Bonaventure pour concevoir la personne. Il entre, sans doute, par la nature, mais il ne s'arrête qu'à la personne. La génération tient son caractère d'une activité de la nature, mais cette activité n'existe qu'autant que la nature est personnifiée. La procession spirative tient son caractère d'une activité de la volonté, mais cette activité n'existe qu'à l'état de volonté personnelle.

De ce caractère personnel de la fécondité, il résulte que

(1) S. Bonav., I, dist. 19, p. 1, a. 1, q. 2, ad 3^{um}.
(2) Id., I, dist. 13, a. 1, q. 3.

le producteur fécond et les termes produits par la fécondité s'opposent et se distinguent par voie d'origine, et, par conséquent, sont formellement des personnes, c'est-à-dire, des *principia quæ*. Par contre, les différences des deux sortes de fécondité proviennent des différences entre les *principia quo*, c'est-à-dire, entre les puissances opératives qui sont la nature et la volonté. Et ces différences permettent de retrouver, par voie de conséquence, les différences entre les personnes procédantes. Saint Bonaventure les signale comme il suit :

« Puisque la génération est une émanation par manière de parfaite assimilation, elle provient d'un seul; mais puisque la spiration est une émanation par manière de connexion, elle provient de deux. — Il y a en outre une différence par rapport à nous. Puisque le Saint-Esprit procède comme une liaison, et tend formellement vers un autre, il en résulte que le Saint-Esprit procède comme pouvant être un don. Quant au Fils, il est engendré, et la génération ne tend pas vers autrui. — De ces différences, on tire nécessairement la concomitance des deux émanations. La spiration donne à concevoir une génération antécédente; car elle ne lie que des sujets déjà distincts et cependant semblables, dont l'un procède de l'autre par génération. Réciproquement, la génération fait concevoir une spiration conséquente; car il est nécessaire que les deux sujets, distincts et tout à la fois semblables, soient unis par un délicieux amour » (1).

(1) S. Bonav., I, dist. 13, a. 1, q. 3.

ARTICLE II.

RAISON MÉTAPHYSIQUE.

§ 1. — Bonté et primauté.

La théorie précédente est due au génie d'Alexandre de Halès. Mais, tout en étant plus générale que la théorie psychologique, elle garde encore une certaine tournure anthropomorphique, puisque c'est dans la causalité humaine que l'on découvre et que l'on distingue les deux fécondités par voie de nature et par voie de volonté.

Cette remarque n'avait point échappé à la perspicacité d'Alexandre. Aussi, lorsqu'il voulut assigner la raison première des processions divines, il s'adressa à la métaphysique de saint Denis, et il plaça le BON tout au sommet de l'échelle ontologique. Nous avons étudié comment saint Bonaventure, qui appartient à la même École, salue avant tout le PREMIER. Que conclure de cette double suprématie, sinon que « Bon » et « Premier » sont formellement identiques, ou plutôt, que la *bonté* n'est autre chose que l'expansibilité en vertu de laquelle l'Unité suprême est une *primauté?*

Tout en haut, l'Unité suivant toute façon. Donc *une* nature dans *une* hypostase. Mais cet « Un » est extatique; donc il est principe. Or principe et termes sont des corrélatifs. Donc à cet Un qui est Premier, correspondent des

termes, ou intérieurs ou extérieurs, ou nécessaires ou contingents. — De cette hauteur tout se découvre à la vue : et les processions divines, et l'éternelle possibilité des êtres contingents, et leur libre réalisation dans le temps.

Voyons comment notre docteur applique ces visées à l'étude de la vie divine et comment, en reproduisant la théorie de son maître, il substitue au concept de la *bonté* le concept de la *primauté*.

§ 2. — Raison de la pluralité des personnes.

Je rappelle qu'Alexandre avait écrit : « La raison du nombre en Dieu se tire de la perfection, de la bonté, de la puissance et de la charité, mais principalement de la bonté » (1). Voici comment son disciple présente la même doctrine :

« Pour démontrer, dit-il, la pluralité des personnes, il faut présupposer en Dieu quatre choses : premièrement qu'il y a en lui suprême béatitude, secondement souveraine perfection, troisièmement suprême simplicité, quatrièmement suprême primauté... En effet, en vertu de la simplicité, l'essence est communicable et peut exister dans plusieurs. En vertu de la primauté, la personne est apte à en produire une autre, et j'appelle ici primauté « l'innascibilité », en vertu de laquelle, comme l'enseigne une antique opinion, il y a dans le Père une plénitude de source pour toute émanation, *fontalis plenitudo*. Plus tard, nous éclaircirons cette notion. En vertu de la perfection, cette personne est apte et prête à produire. En vertu de la béatitude et de la charité, elle en a la volonté. Concluons que, présupposées les conditions précédentes, il est nécessaire d'admettre une pluralité de personnes » (2).

---

(1) Alexandre, I, q. 45, memb. 5.

(2) S. Bonav., I, dist. 2, q. 2, *Fundamenta* et *Conclusio*.

§ 3. — Développement.

Mais quoi! ne sont-ce pas là précisément des raisons pour conclure à l'unité de personne?

— Dieu, dites-vous, est la souveraine béatitude. Eh bien! l'Être souverainement heureux par essence ne se suffit-il pas à soi-même pour son bonheur? — C'est vrai; aussi n'est-ce point par indigence, répond notre docteur, que la première personne produit les autres, mais parce que là où il y a souveraine béatitude, il y a souveraine bonté, souveraine charité, souveraine jouissance. Or il est de la bonté de se communiquer jusqu'à l'égalité, il est de la charité d'aimer un autre, il est de la jouissance de jouir d'un autre.

— Dieu est la souveraine perfection, et Dieu est complet dans une seule personne. Mais alors une autre personne n'ajoute rien à Dieu; elle est superflue, inutile à la perfection divine! — Il est bien vrai, répond saint Bonaventure, que Dieu est complet et parfait dans chaque personne, sans que rien puisse lui être ajouté. Mais cette plénitude de perfection est dans le Père une surabondance qui se déverse tout entière dans les autres personnes. Car la perfection infinie surpasse la perfection finie, laquelle est renfermée nécessairement dans les limites d'un seul contenant.

— Mais comment osez-vous bien invoquer la simplicité comme raison de la Trinité? La simplicité ne s'oppose-t-elle pas, directement, formellement, à la pluralité? — Il en est ainsi, reprend saint Bonaventure, lorsque la pluralité résulte d'une addition; car le composé est alors

moins simple que les composants. Mais pluralité n'est pas synonyme de composition. « Être plusieurs » c'est uniquement n'être pas solitaire, et, par conséquent, le concept formel de la pluralité ne s'oppose pas au concept formel de la simplicité. Disons mieux, continue notre docteur en poursuivant cette voie subtile. Il semble vraiment que la simplicité appelle la pluralité. Ne voyons-nous pas que plus nous remontons dans l'échelle des universaux, plus nous obtenons un universel à la fois simple et vérifié dans plusieurs? A la vérité, nous constatons que, dans chaque sujet cet universel se divise et se multiplie; mais c'est là un défaut de simplicité inhérent à l'essence finie des choses créées. En Dieu, l'essence commune est tellement universelle qu'elle se trouve une en plusieurs, et tellement simple qu'elle reste pure de toute numération (1).

— Du moins, la souveraine Primauté n'est pas à invoquer en faveur du nombre en Dieu. Car, tout ordre commençant par l'unité, qui dit *premier* dit nécessairement et formellement *un*. Donc être souverainement le premier c'est être souverainement un, c'est être numériquement un. — C'est vrai, reprend notre docteur. Aussi Dieu est souverainement un, numériquement un, et l'unité de sa primauté est hors nombre. Mais n'oubliez pas qu'il est de la nature du *premier* d'être principe, d'être fécond. Plus une chose est première, plus elle est principe, plus elle est féconde. C'est parce que Dieu est Premier qu'il est la cause extrinsèque de tous les autres êtres. C'est parce

(1) Voir cette explication développée par Alexandre de Halès. — Page 421 et suiv.

que le Père est Premier, qu'il est intrinsèquement fécond et qu'il engendre un autre lui-même.

Je n'ai guère fait que traduire saint Bonaventure, en modifiant l'ordre du texte pour rapprocher les objections et les réponses. Ces sentences si brèves éblouissent au premier regard. Mais qu'on se les rende familières par la méditation, et l'on sentira leur vérité à leur lumière, à leur chaleur. Comparez, d'ailleurs, la pensée du docteur Séraphique à celle de son maître Alexandre; vous constaterez qu'elle est la même, sauf que dans l'ACTE l'un considère la BONTÉ et l'autre la PRIMAUTÉ.

CHAPITRE III.

PREMIÈRE PERSONNE.

ARTICLE I.

GÉNÉRALITÉS PRÉPARATOIRES.

§ 1. — Division de ce chapitre.

J'ai souvent insisté sur cette vérité qu'on ne peut bien comprendre un auteur qu'en le replaçant dans le milieu où il a vécu. Si nous nous contentons de lire la *Somme* de saint Thomas, nous rencontrons parfois des *articles* longuement discutés, qui nous semblent procéder de cette subtilité si reprochée à la Scolastique. Ce reproche n'est, en général, que la manifestation de notre ignorance, comme nous allons le constater par ce qui va suivre.

C'est principalement au sujet de la première personne divine, que se manifestent les différences de langage entre saint Bonaventure et saint Thomas. Pour qu'on puisse en saisir la portée, je diviserai le travail en trois articles. Je préparerai d'abord la discussion, en rappelant où existe l'accord et où commence la divergence. J'exposerai

ensuite quel est sur le point en litige l'enseignement de saint Bonaventure, en le comparant à celui de saint Thomas. Enfin je montrerai que cette divergence provient d'une simple diversité dans le point de vue philosophique.

§ 2. — Quelques définitions théologiques.

Rappelons d'abord certains principes communs, et certaines expressions acceptées par toute la Scolastique. Pour cela, adressons-nous à saint Thomas, dont la doctrine est comme le type normal auquel on a l'habitude de comparer les autres enseignements.

« Notions, relations, propriétés personnelles, actes notionnels » : tels sont les mots dont il faut bien connaître la signification.

Les *notions,* dit saint Thomas, sont des caractères qui servent à reconnaître une personne divine (1). Puisque dans la divinité rien ne distingue les personnes sinon leur origine, les notions ont trait à l'origine. Il y en a cinq : l'innascibilité, la paternité, la filiation, la spiration active commune au Père et au Fils, et la spiration passive. Trois pour le Père, deux pour le Fils, une pour le Saint-Esprit.

Parmi ces notions, quatre sont positives, et portent le nom de *relations*, savoir : la paternité, la filiation, la spiration active et la spiration passive. Quant à l'innascibilité, dit saint Thomas, elle signifie que le Père n'a pas d'origine ; son caractère purement négatif n'établit

(1) « Notio dicitur id quod est propria ratio cognoscendi divinam personam ». S. Thomas., I, q. 32, a. 3.

pas une relation, car une relation ne se termine pas au rien.

Parmi les quatre relations, trois seulement sont des *propriétés* personnelles, c'est-à-dire, des propriétés constituant les personnes : savoir, la paternité, la filiation, la spiration passive. Car, d'une part, une propriété constituant une personne la distingue par là même des autres, et d'autre part, la spiration active est commune au Père et au Fils.

Qu'entendre enfin par *acte notionnel?* Saint Thomas nous l'apprend dans le passage suivant :

« La distinction entre les divines personnes tient, dit-il, à une question d'origine. Or l'origine ne peut être convenablement désignée sinon par des actes. D'où il résulte que, pour signifier l'ordre d'origine dans les diverses personnes, il a été nécessaire d'attribuer aux personnes des actes notionnels » (1).

Ces *actes* sont : la génération et la procession. On les appelle *notionnels,* pour les distinguer de l'action créatrice. Cette dernière se termine à des êtres extérieurs, tandis que les actes notionnels restent en Dieu, et ont formellement des personnes pour principe et pour terme. Ce ne sont donc pas des actions proprement dites, puisqu'on ne rencontre là ni mouvement ni mutation. « L'acte personnel produisant une personne n'est pas autre chose que le rapport d'un principe à la personne qui est de ce principe » (2).

En résumé : cinq notions, quatre relations, trois propriétés, deux actes notionnels.

---

(1) S. Thomas, I, q. 41, a. 1.

(2) « Actio personalis producentis personam nihil aliud est quam habitudo principii ad personam quæ est a principio ». *Ibid.*, ad 2^{um}.

Cette classification, avec son explication, est tellement liée au dogme qu'elle est admise par tous les théologiens. L'enseignement de saint Bonaventure est le même que celui de saint Thomas, sauf au sujet d'une seule « notion », savoir, de l'*Innascibilité*. Mais, chacun de son côté, ces deux illustres docteurs reconnaissent qu'on peut avoir sur les notions des opinions différentes.

§ 3. — Innascibilité. — Aséité. — Paternité.

L'innascibilité est la seule notion qui ne soit pas exprimée sous son nom propre dans les saintes Écritures. C'est dans la lutte avec l'Arianisme qu'on voit discuter le mot ἀγεννήτος. A vrai dire, cette expression semble avoir été introduite par les Ariens, afin de confondre la génération avec la création, grâce à l'amphibologie du mot grec. Quelques docteurs de l'Église firent donc mauvais accueil à cette nouveauté. Mais d'autres Pères poursuivirent l'hérésie sur son terrain, en acceptant le mot ἀγεννήτος pour un nom de la première personne. Saint Hilaire et saint Jérôme le traduisirent par les mots latins *innascibilis* et *ingenitus*. Saint Augustin adopta cette traduction, et s'employa à éclaircir le concept correspondant. De saint Augustin, la question passa par Pierre Lombard dans la Scolastique, et c'est dans la Scolastique que nous devons l'étudier présentement.

Tout d'abord, rappelons qu'on ne doit pas confondre l'innascibilité avec l'aséité (1).

---

(1) S. Damascène explique comment les deux noms grecs correspondants diffèrent par une lettre : ἀγενήτον, *ens a se;* ἀγεννήτον, *ingenitum. Foi orthodoxe,* liv. I, c. 8. — **M** 94, col. 817.

L'aséité est un attribut de l'essence divine, laquelle n'est ni créée ni produite. On dit qu'une chose est « par soi », *a se,* par opposition aux êtres qui sont produits « par un autre », *ab alio.* Certes, affirmer que Dieu est « par soi », ce n'est pas prétendre qu'il se produise soi-même, puisqu'il est absurde qu'un être soit cause de soi. C'est, au contraire, une façon de dire que Dieu n'est pas produit, qu'il n'est pas *ab alio,* qu'il existe antécédemment à tout le reste, indépendamment de tout ce qui n'est pas lui. L'aséité est donc un attribut *absolu* de la divinité, et par conséquent un attribut de toute personne divine. Il faut l'affirmer du Fils au même titre que du Père ; car le Fils est la substance divine, et cette substance est *a se.* Or les *notions* servent à distinguer les personnes divines l'une de l'autre. Donc l'aséité n'est point une notion personnelle.

Quant à l'innascibilité, saint Augustin nous apprend que c'est un terme dont le concept contient une relation (1). Ne pas naître, dit-il subtilement, s'oppose formellement à naître ; non-engendré s'oppose formellement à engendré, comme non-fils s'oppose à fils. De même, non-procéder s'oppose à procéder. Or en Dieu les expressions positives : naître, être engendré, être fils, procéder, signifient des relations. Leurs contradictoires négatives expriment donc aussi quelque chose de relatif. Ainsi, tandis que le concept de l'aséité répond à un attribut absolu, c'est dans l'ordre des relations divines qu'il faut aller chercher le véritable concept de l'innascibilité. D'ailleurs ces relations sont uniquement des relations d'o-

(1) S. Augustin, *de Trinit.,* lib. V, cc. 6 et 7.

rigine. Donc l'innascibilité a trait à l'origine. Donc enfin, ce terme signifie une négation d'origine personnelle.

D'autre part, malgré ce caractère relatif, innascibilité n'est pas synonyme de paternité. Autre chose, enseigne encore saint Augustin (1), est dire qu'une personne est père, autre chose est dire qu'elle n'est pas engendrée. Seth fut père, bien qu'il eût été engendré ; Abel fut engendré et ne fut jamais père. Or les « notions » répondent aux concepts formels que nous puisons dans la connaissance des personnes divines. Force nous est donc de distinguer, dans la première personne, deux notions dont les concepts sont séparables.

§ 4. — Constitutifs des personnes — Première opinion.

Saint Thomas consacre toute une *Question* (2) à la comparaison entre les « personnes » et les « relations ». Sans doute, on doit affirmer qu'il y a identité réelle entre les unes et les autres (3) ; cependant l'esprit peut y rencontrer quelque distinction logique, et c'est alors qu'apparaissent des discussions provenant de la divergence entre l'école de Pierre Lombard et l'école de Richard de Saint-Victor.

En effet, les théologiens attachés à ce dernier maître, adoptaient, en général, la définition suivante de la personne : « la personne est une hypostase distinguée par

(1) S. Augustin, *de Trinitate,* lib. V, c. 6.
(2) S. Thomas, I, q. 40.
(3) *Ibid.*, a. 1.

une propriété concernant une dignité d'être » (1). Le concept de « personne », disaient-ils, ajoute donc la notion de dignité et de noblesse au concept « d'hypostase ». Quant à l'hypostase elle-même, elle est simplement la subsistence individuelle, se séparant par elle-même de toute autre. En Dieu, poursuivaient ces théologiens, les caractères de noblesse et de dignité sont les propriétés personnelles, savoir, la paternité, la filiation, la spiration passive. Mais, si l'on fait abstraction de ces propriétés caractéristiques, on conçoit les trois hypostases comme déjà constituées dans leur individualité ; et cela uniquement par leur origine, suivant la classification métaphysique de Richard : « qui non ab alio et a quo alius; — qui ab alio et a quo alius; — qui ab alio et a quo non alius ». Vous avez là trois hypostases, nettement distinguées par une simple question d'origine, sans avoir à recourir à des propriétés plus caractéristiques.

De là, tout un système en trois propositions qui dérivent l'une de l'autre. 1° Dans l'ordre logique, les hypostases sont constituées subsistantes par de simples distinctions

---

(1) Boèce avait remarqué que les animaux sont des hypostases, et que l'homme seul est une personne. Saint Thomas dit à ce sujet : « Quia in comœdiis et tragœdiis representabantur aliqui homines famosi, impositum est hoc nomen *persona* ad significandum aliquos dignitatem habentes. Unde consueverunt dici *personæ* in ecclesiis quæ habent aliquam dignitatem. Propter quod quidam definiunt personam, dicentes quod *persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente*. Et quia magnæ dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturæ dicitur persona, ut dictum est. Sed dignitas divinæ naturæ excedit omnem dignitatem, et secundum hoc maxime competit Deo nomen personæ ». — S. Thomas, I, q, 29, a. 3, ad 2^{um}.

d'origine. 2° Ces subsistences sont des principes d'actes notionnels. 3° Ces actes déterminent les propriétés caractéristiques des personnes.

Ainsi la première personne est constituée hypostase, par cela seul qu'elle est *non ab alio et a quo alius.* Hypostase, elle peut être le *principium quod* d'un acte générateur. Enfin, en vertu de cet acte générateur elle est Père : *quia generat, est Pater.* Dans ce système, tout est logique, et tout se tient.

§ 5. — Opinion de saint Thomas.

Cependant saint Thomas consacre trois *articles* à combattre l'opinion précédente.

Il l'attaque à la base, en remarquant qu'une subsistence ne peut pas être constituée uniquement par une origine. Car l'origine n'est pas une chose intrinsèque, mais elle signifie une sorte de voie entre deux termes, et par conséquent, on ne peut point comprendre que l'origine seule soit le constitutif même de ces termes.

Or, poursuit saint Thomas, il n'y a en Dieu rien de distinct sinon les relations et les origines. Il faut donc recourir aux relations de paternité, de filiation et de procession, pour rencontrer les véritables constitutifs des personnes divines.

« Ainsi, il convient de dire que les personnes ou hypostases se distinguent par les relations, plutôt que de dire qu'elles se distinguent par l'origine. En effet, bien qu'elles se distinguent de l'une et l'autre manière, cependant, logiquement parlant, c'est principalement par les relations ».

Au-dessous de ces relations, aucune hypostase, aucune

subsistence qui les soutienne. Le nom : *Père* signifie non seulement la propriété personnelle, mais l'hypostase elle-même : « Unde hoc nomen « Pater » non solum significat proprietatem sed etiam hypostasim » (1).

Dans *l'article* suivant, saint Thomas corrobore cet enseignement, en montrant avec quelle prudence on doit introduire l'abstraction dans la considération des personnes divines.

Sans doute, dit-il, il est permis de faire abstraction de toutes les propriétés personnelles ; mais alors on ne trouve plus que l'essence commune, sans rien qui rappelle une personne. Sans doute encore, on peut faire abstraction de certaines propriétés *non constituantes,* savoir, de l'innascibilité qui est toute négative, et de la spiration active qui est commune à deux personnes. Mais on ne pourrait écarter par l'esprit une propriété constituante, sans écarter, du même coup, l'hypostase constituée. « Sed remota proprietate personali, tollitur intellectus hypostasis ». Car les personnes sont formellement des relations subsistantes (2).

De cette manière de considérer les relations, saint Thomas déduit le rapport logique qu'elles ont avec les actes notionnels. Ces actes apparaissent comme des sortes d'actions allant d'un principe à un terme. Ils précèdent donc logiquement les personnes auxquelles ils se terminent ; mais ils présupposent déjà constituées les personnes dont

---

(1) S. Thomas, I, q. 40, a. 2. *Utrum personæ distinguantur per relationes.*

(2) *Ibid.*, a. 3. *Utrum, abstractis per intellectum relationibus a personis, adhuc remaneant hypostases.*

ils partent. Aussi bien, puisque la relation constituante du Père est la paternité, il faut, pour être conséquent, affirmer que la génération présuppose en Dieu la paternité : *quia Pater est, generat* (1).

§ 6. — Attitude de saint Bonaventure.

Et saint Bonaventure, quelle est son opinion dans tout celà?

A en juger par une première lecture, notre docteur semble hésitant, flottant, désireux de concilier les deux opinions qu'il expose, du reste, mieux que personne.

Après avoir établi quelles sont les trois propriétés personnelles, il se demande si ces propriétés sont simplement caractéristiques ou réellement constitutives des personnes distinctes (2).

« Il y a eu, dit-il, à cet égard une double opinion. Les uns ont soutenu que, si l'on fait abstraction des propriétés, il est impossible de concevoir les hypostases distinctes, parce qu'en Dieu ces propriétés sont non seulement des notions, mais des constituants. Donc, en faire abstraction, c'est en même temps faire abstraction de l'être lui-même et de toute distinction. L'autre opinion soutient, qu'après avoir fait abstraction des propriétés, on peut encore concevoir une distinction entre les hypostases. Ainsi, en faisant abstraction de la paternité et de la filiation, on conçoit encore Celui qui est d'un autre, et Celui de qui est un autre, « adhuc contingit intelligere qui ab alio et a quo alius ».

Saint Bonaventure ajoute que chaque opinion a une

---

(1) S. Thomas, *ibid.*, a. 4. *Utrum actus notionales præintelligantur proprietatibus.*

(2) S. Bonav., I, dist. 26, a. 1, q. 3.

véritable probabilité (1). Il expose les raisons pour et contre, en distinguant l'origine et la relation, et il ne se range à la conclusion de saint Thomas, qui place la distinction des personnes dans les relations positives, qu'à cause de l'usage commun de confondre deux concepts distincts sous le même nom de « propriété » (2).

Fondée sur un tel motif, l'alliance entre nos deux docteurs ne promet pas d'être solide. Aussi bien, quelques pages plus loin, saint Bonaventure semble retirer sa concession. Du moins, il prend ouvertement parti contre saint Thomas, et même contre son maître Alexandre, au sujet du rapport entre la paternité et la génération.

C'est ici que nous parvenons au nœud de la question, et que la discussion présente un véritable intérêt.

ARTICLE II.

DE L'INNASCIBILITÉ.

§ 1. — « Ideo Pater quia generat ».

Le Maître des Sentences avait écrit : « semper Pater

(1) « Si respiciamus interius, utraque opinio continet aliquid probabilitatis, et hoc patet sic..... » *Ibid.*

(2) « Quoniam igitur proprietas divina, secundum communem usum loquendi, importat habitudinem et originem, ideo tenendum quod proprietates non solum sunt ratio innotescendi distinctionem, sed etiam distinguendi. » *Ibid.*

est, quia semper genuit Filium » (1). Saint Thomas ne parvient à innocenter cette formule du Maître que par de pénibles explications. Quant à saint Bonaventure, il l'adopte franchement, et il la corrobore par l'argument suivant :

« La raison concorde avec l'usage commun pour affirmer qu'un fils doit à la génération d'exister et d'être fils. Donc la génération précède logiquement la filiation. Or les corrélatifs sont simultanés, non seulement parce qu'on ne peut les concevoir qu'ensemble, mais parce qu'ils ne peuvent exister l'un sans l'autre. Donc la génération est aussi la raison de la paternité dans Dieu le Père ; car la génération active est à la paternité ce que la génération passive est à la filiation. Voilà sur quoi s'appuie l'opinion qui professe : *ideo est Pater, quia generat.* C'est la bonne formule, comme il appert par la différence assignée plus haut entre la génération et la paternité. En effet, dans son concept formel, génération dit émanation ou origine, et paternité dit rapport. Or il est clair que l'origine est la raison du rapport, et non celui-ci de celle-là (2)... »

§ 2. — Objection.

Mais aussitôt se dresse contre cette conclusion la raison qui la fait rejeter par saint Thomas, et que saint Bonaventure expose loyalement. En Dieu, engendrer est l'acte non de la nature, mais de la personne. Engendrer présuppose donc une personne déjà constituée. Or la personne du Père est constituée par sa propriété personnelle qui est la paternité. Donc il n'engendre que parce qu'il est Père (3).

---

(1) P. Lombard, I, distinct. 27, initio.
(2) S. Bonav., I, distinct. 27, p. 1, a. 1, q. 2.
(3) *Ibid.*, ad oppositum.

La réponse de saint Bonaventure à une objection si nette, et si claire semble embarrassée et confuse. C'est vrai, dit-il, « suivant notre manière de concevoir », il est nécessaire de supposer une hypostase avant la génération, « suivant notre manière de concevoir », je le répète. Mais si la personne du Père n'est totalement distinguée et constituée que par la génération, cependant « toujours suivant notre manière de concevoir », on trouve déjà dans la notion de l'innascibilité une distinction *inchoative*. La première personne engendre, en tant qu'elle est déjà constituée et distinguée « d'une certaine manière » par l'innascibilité (1).

Une telle explication, si enveloppée de restrictifs, ne vous semble-t-elle pas une retraite honorable ? Aussi bien, comme toute réponse évasive, elle s'attire une réplique qui met fin à toute tergiversation. Voici dans quels termes nets, précis et pressants, saint Bonaventure présente lui-même cette instance :

« Le Père engendre : voilà un certain acte divin qui existe dans le Père seul. Je demande pourquoi. C'est, ou parce qu'il est Dieu, ou parce qu'il est Dieu le Père, ou parce qu'il est innascible. Ce n'est pas parce qu'il est Dieu ; car, dans ce cas, le même acte appartiendrait au Fils. Ce n'est pas parce qu'il est innascible ; car l'innascibilité dit une simple négation de naissance, et, par conséquent, ne dit rien de positif. Donc il reste que ce soit parce qu'il est Dieu le Père «(2).

---

(1) « ... tamen, secundum rationem intelligendi, ratio distinguendi inchoatur in innascibilitate. Ideo generat, ut prius distincta quodam modo innascibilitate ». *Ibid.*, ad 1^um^.

(2) *Ibid.*, object. 3^a^.

§ 3. — Réponse.

Voici notre docteur acculé. Mais, comme le lion poursuivi de trop près et sentant la douleur d'un trait bien lancé, il se retourne brusquement et prend l'offensive. A cette objection si rigoureusement raisonnée, il répond en deux mots, dont la forme paradoxale semble un véritable défi : *Generat quia Deus innascibilis, et spirat quia improcessibilis* (1). — Quoi! des négations pour raisons de réalités positives? — Non pas, mais tout au contraire; car l'innascibilité, sous sa forme privative, est une réalité parfaitement positive, « dicendum quod innascibilitas est privatio quæ secundum rem est perfecta positio ». Telle est l'affirmation de saint Bonaventure, et lui-même la reconnaît si hardie, mais en même temps si belle, qu'il oublie sa concision ordinaire pour la défendre avec une sorte de prolixité.

Ce dut être un véritable coup de théâtre lorsque, devant de jeunes disciples curieux de subtiles disputes et de grandes pensées, un docteur, presque aussi jeune, osa trancher d'un mot une question qui faisait le tourment des Écoles. Aussi modeste que savant, il s'était jusque là renfermé dans son rôle de commentateur des *Sentences,* interprétant le texte avec clarté, exposant loyalement les diverses opinions, se soumettant le plus possible à celles du Maître (2), balançant didactiquement

(1) S. Bonav., ad 3^um^.

(2) « Sed licet hæc positio rationabilior et facilior ad sustinendum,..... alia positio, tum ob reverentiam sanctorum, tum ob reverentiam magistri, videtur magis esse tenenda ». I, d. 15, p. 1, a. 1. q. 4.

les objections et les réponses, de façon à ce qu'elles fussent d'égale brièveté et d'égale clarté. Ce n'est pas que sa méditation ne lui eût suggéré quelque pensée nouvelle. Mais il se défiait trop de lui-même pour oser l'introduire dans son enseignement, et il se contentait de l'insinuer quelquefois en passant.

Et voici qu'un jour, à la fin d'une leçon, sous l'excitation d'une objection trop pressante, la digue se rompt : et tant de méditations silencieuses, tant de lectures solitaires, s'échappent en un fleuve d'éloquence.

Je veux transcrire ici ces pages qui comptent parmi les plus belles du Docteur Séraphique. Car, je l'avoue, je n'ai fait subir au lecteur la fatigue des discussions précédentes, que pour le disposer à mieux jouir de cette contemplation.

§ 4. — L'innascibilité est la raison fondamentale des processions.

Quelques théologiens avaient déjà cherché dans l'innascibilité la raison de la génération. Mais, comme le remarque saint Bonaventure, leur système était débile, parce qu'ils ne voyaient dans l'innascibilité qu'une notion négative. C'était une erreur.

« On doit au contraire, dit-il, soutenir que l'innascibilité, sous une forme privative, est une réalité parfaite et positive. Le Père est dit innascible, parce qu'il ne procède pas d'un autre. Or ne pas procéder d'un autre, c'est être le premier, et la primauté est une noble affirmation. En effet, « premier », sous la raison formelle de premier, dit tellement une affirmation positive, comme on va le voir, qu'à la position du premier suit la position du second. Il est premier, donc il est principe ;

il est principe, donc il y a en acte ou en puissance un terme procédant du principe. *Quia primum, ideo principium; quia principium, ideo vel actu vel habitu est principiatum.* Étant donc admis que la raison de primauté est partout la raison de principe pour les choses de même ordre, on doit conclure que, si le Père engendre et « spire », c'est parce qu'il est le premier sous le rapport de toute émanation, soit génération soit spiration. Et parce que être premier dans l'ordre de la génération, c'est-à-dire, être innascible, contient en même temps être premier dans l'ordre de la spiration, c'est-à-dire, être improcessible; on doit affirmer : « il engendre, parce qu'il est le Dieu innascible ». Et il n'y a pas à poursuivre, ni à demander pourquoi il est innascible. Car l'innascibilité dit la primauté, et il faut s'arrêter au premier. Donc, etc. »(1). — Et c'est ce qui sera dit plus bas, au commencement de la 29e distinction, dans cette phrase : *Pater est principium totius divinitatis quia a nullo,* et j'ai déjà touché cette vérité dans plusieurs passages.

« *Quod movet ad hoc dicendum.* Ce qui m'anime à soutenir cette doctrine, c'est d'abord l'antique affirmation des grands docteurs, qui ont dit que l'innascibilité dans le Père signifiait une plénitude jaillissante, *fontalem plenitudinem.* Or une plénitude jaillissante est une plénitude qui produit. Mais il est bien clair qu'on n'attribue pas au Père la plénitude jaillissante, parce qu'il produit la créature, puisque c'est un acte qui est commun aux trois personnes; ni parce qu'il produit le Saint-Esprit, puisque cet acte lui est commun avec le Fils. Donc la plénitude jaillissante dans le Père affirme la génération active dans le même. Si donc l'innascibilité est la plénitude jaillissante, il est évident que, etc. »

« *Movet etiam communis opinio.* Ce qui m'anime aussi, c'est l'opinion commune qui considère l'innascibilité comme le propre du Père. Mais le propre, et le plus excellemment propre du

(1) Les pensées se pressent tellement dans cette déclaration, que notre docteur ne prend pas le temps de formuler une conclusion évidente, ni même d'achever ses phrases.

Père, ne peut être une notion consistant dans une pure privation. Car, sous ce rapport, la notion d'innascibilité convient à l'essence et au Saint-Esprit. Donc cette notion pose quelque chose : non pas une réalité absolue, c'est clair, puisque rien d'absolu n'est une propriété personnelle; non pas quelque relatif positif qui se rapporte au producteur. Donc l'innascibilité emporte de soi un rapport positif à un terme produit. Mais, selon notre manière de comprendre, la première manière de produire est d'engendrer. Donc la position de l'innascibilité entraîne la position de la génération. Par-conséquent, etc. »

« *Movet etiam verbum Hilarii.* Ce qui m'anime encore, c'est la parole d'Hilaire au 12e Livre de la Trinité, où il dit que le Père est « l'auteur » du Fils. Il est clair que par « auteur » il entend non le créateur, mais le générateur. Le Père est donc générateur comme il est auteur. Or il est auteur par ce qui constitue l'autorité dans le Père. Mais l'autorité suprême dans le Père a pour raison l'innascibilité. Donc, c'est en raison de l'innascibilité que l'hypostase du Père engendre. Et c'est ce que semblent dire les paroles d'Hilaire au 12e Livre de la Trinité, si on les approfondit. Et de même au 4e Livre ».

« *Movet etiam verbum Philosophi.* Ce qui m'anime, c'est aussi la parole du Philosophe qui dit des principes, que plus ils sont premiers, plus ils sont puissants; que la cause première influe plus que les autres, et que la cause, qui est absolument et simplement première, a une souveraine influence de toute manière. Si donc nous voyons, dans l'ordre des causes entre lesquelles il y a liaison essentielle, que la primauté confère à la cause première la souveraine influence, et aux causes secondes une influence proportionnée à leur rang essentiel; on doit raisonner de même là où il y a un ordre de personnes, et affirmer que la primauté dans la première personne est la raison de produire les autres. Et puisque l'innascibilité dit la primauté, elle dit la plénitude jaillissante à l'égard de toute production personnelle. Nous en avons un signe dans la hiérarchie des genres. Les premiers genres sont principes des genres subalternes. Ceux qui sont tellement les premiers qu'il

faut s'y arrêter, ont une puissance extensive infinie, comme le point à l'égard des lignes, l'unité à l'égard des nombres, et de même aussi, la divine essence en tant qu'elle est première à l'égard des créatures. Aussi est-ce peut-être parce que la divine essence est la première, qu'elle est toute-puissante. Et, parce que toute essence est postérieure à l'essence des trois personnes, il est impossible qu'une personne produise quelque chose sans les autres. Aussi, quoique la puissance de produire des personnes ne doive pas s'étendre à un nombre infini, comme on l'a montré plus haut ; cependant, si l'on supposait par impossible que mille personnes aient été produites, il serait nécessaire que toutes procédassent immédiatement de la personne du Père. Car, de même que la cause première opère immédiatement dans toute production médiate, ainsi en est-il pour les processions de personnes. »

« *Ad hoc autem movet ratio.* D'ailleurs la raison m'y pousse. En effet, de même qu'il est possible de concevoir l'hypostase du Père et celle du Fils, sans concevoir l'hypostase du Saint-Esprit; de même il est possible de concevoir l'hypostase du Père, sans concevoir aucune autre personne. Et alors on la conçoit sans penser à la paternité. Il est certain que nous pouvons avoir ce concept; car nous pouvons, sans penser à la pluralité de personnes, concevoir la nature divine et celui qui possède cette nature, et concevoir qu'il ne la tient pas d'un autre. C'est ainsi que les païens conçoivent Dieu. Une fois placé dans ce concept, on peut ensuite dire et penser que ce Dieu peut engendrer. Mais pourquoi le peut-il? Dans cette hypostase, je ne vois rien qui ne soit communicable, sinon l'innascibilité. Si donc l'acte d'engender ne peut convenir à cette hypostase par ce qui est commun, elle lui convient par ce qui lui est propre. Or c'est uniquement l'innascibilité. Donc, etc. »

« *Rursus,* autre raison. De même que nous voyons plusieurs personnes dans une même nature, nous voyons aussi plusieurs propriétés dans une même personne. Or, pour obtenir la perfection complète, il est nécessaire de ramener toutes les personnes à une seule qui soit le principe des autres. Eh bien! de même, il est nécessaire de ramener toutes les propriétés

d'une même personne à une seule qui soit la raison des autres. Dans le Père, il y a paternité, spiration, innascibilité. Or l'innascibilité n'est pas réductible aux autres. Donc il est nécessaire que les autres se ramènent à l'innascibilité qui est, au langage des docteurs, la plénitude jaillissante ».

« *Amplius*, encore. La propriété de paternité et de génération, sous sa signification la plus générale, est communicable, comme il appert dans les créatures chez lesquelles l'engendré engendre et le fils devient père d'un autre. Or en Dieu la paternité est incommunicable. Donc, puisque cette incommunicabilité ne lui vient pas de la paternité sous la raison précise de paternité, elle a pour raison quelque chose d'incommunicable. Mais ce quelque chose est l'innascibilité ou la primauté; car le premier ne peut donner à un autre la primauté, et l'innascible ne peut engendrer un innascible. Donc il semble qu'en Dieu l'hypostase du Père engendre parce qu'elle est innascible. »

« *Postremo*, enfin. Puisqu'il il y a identité entre « premier » et « principe », comme c'est évident et comme le dit le Philosophe; ou bien « premier » parce que « principe »; ou inversement, il est clair que « principe » a pour raison « premier »; donc « premier » n'a pas d'autre raison que soi. Il conste, en effet, que la pensée s'arrête au premier principe, non parce qu'il est principe, mais parce qu'il est premier; et il conste aussi que c'est là un caractère de noblesse. Donc, si le Père est le principe de toute la divinité, comme le dit saint Augustin, c'est parce qu'il est le premier, et, par conséquent, parce qu'il est innascible. »

« Tout ceci soit dit sans préjudice de l'opinion contraire. L'une et l'autre de ces deux thèses est grande, et ni l'une ni l'autre ne doit être méprisée. Cependant celle-ci semble mieux satisfaire l'intelligence que la première; surtout si l'on considère que la paternité, dans son acception propre, est une relation qui va simultanément avec la filiation, et qu'on ne peut faire abstraction de ce caractère relatif; d'où il suit qu'elle contient le même rapport au Fils que la génération.

« Voilà pourquoi notre opinion semble plus facile à compren-

dre, comme il apparaîtra mieux plus tard lorsqu'il s'agira de l'innascibilité (1). »

§ 5. — Discussion de cette thèse.

On est d'accord pour admirer le génie contemplatif du docteur Séraphique. Mais, après avoir payé ce tribut à son éloquence mystique, on l'abandonne d'ordinaire pour chercher la solidité de doctrine dans une métaphysique moins poétique. Revenons donc à notre point de départ, pour discuter froidement les deux formules : — *Pater quia generat;* — *generat quia Pater.*

Je remarque d'abord, qu'en faveur de chaque formule, on peut invoquer une raison de bon sens.

Le sens commun dit qu'un homme est père parce qu'il engendre, de même qu'un autre est fils parce qu'il est engendré. Car, dans une relation fondée sur un acte, l'acte précède logiquement la relation : *Pater quia generat.* Voilà en faveur de saint Bonaventure.

Mais, d'autre part, le même bon sens dit que toute action personnelle suppose déjà constituée la personne agissante. Or la première personne ne peut point être constituée par quelque chose d'aussi négatif que l'innascibilité. Donc elle est constituée par la paternité : *generat quia Pater.* Voilà pour saint Thomas.

Le lecteur doit le reconnaître : dans cette alternative, tout dépend du concept qu'on attache à l'innascibilité. Est-elle une notion positive? La raison de saint Bonaventure doit l'emporter. — Est-elle une notion purement négative? l'argument de saint Thomas est irréfutable.

---

(1) S. Bonav., I, dist. 27, p. 1, a. 1, q. 2, ad 3^{um}.

Saint Thomas affirme avec insistance le caractère purement négatif de l'innascibilité. A propos d'un texte de saint Augustin, il écrit :

« L'intention d'Augustin n'a pas été de dire que l'hypostase du Père demeure *ingenita* lorsqu'on écarte la paternité, comme si l'innascibilité constituait et distinguait la nature du Père. En effet, ceci ne peut pas être, puisque le mot « innascible » ne signifie rien de positif, et n'est qu'une expression purement négative, comme saint Augustin le dit lui-même...» (1).

— Il est vrai, répond saint Bonaventure,

« le mot *ingenitus*, sous sa forme grammaticale, ne semble signifier qu'une négation de génération. Aussi, lorsqu'on l'applique au Père comme nom personnel, il signifie d'abord une négation de relation; mais, par là même et par voie de conséquence, il signifie une relation positive..... Dans ce sens, l'innascibilité exprime la propriété de ne provenir d'un autre en aucune manière, et par là même, elle exprime une plénitude de source, *plenitudinem fontalem*. Nous l'avons dit plus haut, le Père est le principe de toute la divinité, parce qu'il ne procède de nulle autre personne. Ainsi donc l'innascibilité signifie une relation : sous une forme privative, il est vrai, quant à son sens principal, mais sous une forme positive, quant à son sens conséquent. L'innascibilité n'est donc point une pure négation » (2).

— Cette explication déplaît à saint Thomas. Il l'expose et l'attaque dans les termes suivants :

« Quelques-uns disent que l'innascibilité signifiée par le nom *ingenitus*, en tant que ce nom est propre au Père, n'est pas une expression purement négative, mais qu'elle emporte deux cho-

(1) S. Thomas, I, q. 40, a. 3, ad 3^{um}.
(2) S. Bonav., I, d. 28, a. 1, q. 1.

ses à la fois, savoir, que le Père ne procède pas d'un autre, et qu'il est le principe des autres, de sorte que l'innascibilité emporte l'universelle autorité ou même la plénitude de source, « importat universalem auctoritatem vel etiam fontalem plenitudinem ». Mais cela ne semble point vrai. De la sorte, l'innascibilité ne serait pas une propriété différente de la paternité et de la spiration passive; mais elle les renfermerait comme le propre est inclus dans le commun. Car les deux mots : *fontalitas* et *auctoritas* ne signifient pas autre chose en Dieu que le principe d'origine. C'est pourquoi, il faut dire avec saint Augustin (*de Trinit.*, lib. V, c. 3) que le mot *ingenitus* n'emporte que la négation de génération passive » (1).

— Mais l'argument précédent ne fait point reculer saint Bonaventure.

« La notion d'*innascibilité*, dit-il, emporte une autre relation que celle de *paternité;* et cela, soit suivant le sens principal, soit suivant le sens conséquent. Pour le sens principal, c'est manifeste, puisque, suivant ce sens, *innascible* a trait au principe lui-même sous forme privative, tandis que le mot : *père* rappelle sous forme positive le rapport du principe au terme de la génération. Ces deux mots répondent donc, l'un à une relation positive, l'autre à une négation de relation.

Ces deux expressions diffèrent encore, sous le sens conséquent, bien que la différence soit moins grande. Car *père* exprime la raison de principe, par rapport au Fils seulement et par manière de génération; tandis que *innascible* exprime l'universelle principalité, non seulement par manière de génération, mais encore par manière de spiration; non seulement par rapport au Fils, mais encore par rapport au Saint-Esprit. Cela est évident, puisque *innascible* est dit de celui qui n'est atteint ni par la génération ni par ce qui suit la génération. Le nom *innascible* écarte donc le concept de naître et de procéder;

(1) S. Thomas, I, q. 33, a. 4 a,d. 1[um].

mais par là-même, il éveille le concept d'une absolue principalité, et par conséquent de plénitude à l'état de source (1).....

On objecte que l'innascibilité n'est pas une relation générique. Cela est vrai suivant le sens principal. Cependant il peut très bien se faire suivant le sens conséquent, qu'il y ait quelque nom qui exprime la plénitude de source par rapport à l'un et l'autre terme » (2).

§ 6. — Réflexion sur ce débat.

Cette façon de se débarrasser en quelques mots d'une objection que saint Thomas juge sérieuse, peut sembler un peu leste. Elle est cependant très légitime. En effet, la question des *Notions* n'est, à proprement parler, ni une question de métaphysique où il s'agisse de genre et d'espèce, ni même une question de logique où il s'agisse de propre et de commun. Tout se réduit à une classification de certains noms adoptés par les Pères de l'Église pour distinguer les personnes. Autrefois, on les employait un peu indifféremment, en ayant soin de les réunir par groupe de trois. Les scolastiques, guidés par l'esprit de logique, voulurent assigner à ces dénominations des définitions précises; mais chaque docteur le fit à sa manière. Aussi bien, je n'aurais point insisté longuement sur une discussion si peu importante par elle-même, si elle ne nous faisait mieux distinguer certaines différences de visée philosophique, fort intéressantes à étudier. Car, lorsqu'il s'agit de logiciens tels que saint Thomas et saint Bonaventure, on est certain d'avance que tout se tient

(1) S. Bonav., I, dist. 28, a. 1, q. 2. *in conclusione.*
(2) *Ibid.*, ad 1^{um}.

dans leurs systèmes. Quitte à encourir le reproche de redites, résumons donc une dernière fois les philosophies de ces deux illustres docteurs.

ARTICLE III.

RÉSUMÉ PHILOSOPHIQUE.

§ 1. — Principes admis par saint Thomas.

J'ai appelé *statique* la philosophie péripatéticienne, parce qu'elle considère le repos comme primant le mouvement. L'acte parfait est caractérisé par son immobilité. Quant au mouvement, il est défini par l'École d'Aristote, tantôt « l'acte imparfait », tantôt « l'acte de l'imparfait ». Or il est évident que l'imparfait vient après le parfait et qu'il en provient. On doit conclure que tout mouvement reconnaît une origine et que cette origine est un point immobile, logiquement antérieur au mouvement.

Mais, si tout mouvement part d'un point immobile, il ne s'ensuit pas réciproquement que tout point immobile soit l'origine d'un mouvement. Pour caractériser un point de « départ », il ne suffit pas de nier que ce point soit en mouvement; on doit, de plus, affirmer qu'il est principe d'un mouvement. C'est ainsi que pour définir une primauté, il ne suffit pas de l'unité d'indivision, mais il faut « ajouter »

que cette unité est principe du nombre. *Primum, quia principium.*

§ 2. — Application à la théorie du Père.

Appliquons ces principes au mystère de la Trinité.

La première personne est l'origine des autres. Elle doit être conçue à la manière d'un être subsistant en soi-même et constitué, antécédemment aux autres, par une propriété caractéristique.

Quelle peut être cette propriété constituante?

Trois *notions* conviennent au Père. Mais la spiration active, commune au Père et au Fils, ne peut point servir à les distinguer, et encore moins à les constituer. Restent l'innascibilité et la paternité. Or l'innascibilité n'est qu'une négation analogue à l' « immobilité ». Elle sert bien à notifier qu'une personne n'est point le terme d'un mouvement; elle est insuffisante pour notifier que cette personne est un principe. Force est donc de conclure que la paternité est la seule notion qui pose le caractère d'origine formelle, et qui constitue le Principe par une propriété positive. Donc enfin, la paternité est la seule propriété constituante de la première personne, c'est-à-dire, ce qu'on nomme sa propriété personnelle.

Toute cette théorie s'est déroulée logiquement et sans encombre. Mais voici qu'au bout, elle laisse apercevoir une difficulté qu'elle portait dans son sein.

D'une part, toute relation est fondée sur un acte qui va d'un principe à un terme; en particulier, la relation de père à fils est fondée sur l'acte de la génération. Mais, d'autre part, toute opération procède d'une cause déjà

constituée totalement, et tout mouvement part d'un point fixe et déterminé. Donc l'acte de la génération présuppose la personne du père totalement constituée. — Mais quoi! ne sommes-nous pas en présence d'un cercle vicieux? La paternité présuppose l'acte de la génération, et la génération présuppose la paternité!

§ 3. — Paternité et génération.

Laissons la parole à saint Thomas, qui a cru devoir consacrer tout un *article* à cette difficulté. Il se demande si les actes notionnels précèdent logiquement les propriétés (1). Après avoir donné les raisons pour l'affirmative, et en particulier l'autorité du Maître des *Sentences* qui a écrit : *Pater semper est, quia semper genuit Filium,* il donne son propre sentiment en ces termes :

« *Sed contra :* La génération est l'opération de la personne du Père. Or la paternité constitue la personne du Père. Donc logiquement la paternité est avant la génération ».

Entrant ensuite dans le corps de l'*article,* il signale la solution de saint Bonaventure. Puis il expose la sienne :

« Supposant, dit-il, que les relations distinguent et constituent les personnes divines, il faut user de distinction. L'origine, dans la Trinité, peut s'entendre ou bien à l'actif ou bien au passif : à l'actif, quand la génération est attribuée au Père, et quand l'acte notionnel de la spiration est attribué au Père et au Fils ; au passif, quand la naissance est attribuée au Fils, et la procession au Saint-Esprit.

Les origines, entendues au passif, précèdent toujours logi-

(1) S. Thomas, I, q. 40, a. 4.

quement les propriétés, même personnelles, des personnes procédantes. Car l'origine, entendue au passif, est conçue comme une voie vers une personne qui n'est pas déjà constituée par sa propriété. — De même, l'origine, entendue à l'actif, précède logiquement, dans la personne qui est principe d'origine, la propriété qui n'est point personnelle. Ainsi l'acte notionnel de spiration précède logiquement la propriété relative innommée qui est commune au Père et au Fils. — Mais la propriété personnelle du Père peut être considérée de deux façons. D'une première façon, en tant qu'elle est relation; et alors elle présuppose encore logiquement l'acte notionnel, puisqu'une relation, en tant que relation, est fondée sur un acte. D'une seconde façon, en tant qu'elle est constitutive de la personne; et alors il faut concevoir cette relation comme précédant l'acte notionnel, puisque la personne agissante précède son action. Lorsque le Maître dit : *quia generat, est Pater,* il prend le nom de Père, en tant que ce nom désigne une relation seulement, et non en tant qu'il signifie la personne subsistante. Car dans ce dernier cas, on devrait dire au contraire : *quia Pater est, generat* ».

Telle est la très subtile explication qui permet à saint Thomas d'abandonner son maître, sans lui manquer d'égards.

§ 4. — Principes admis par saint Bonaventure.

J'ai appelé *dynamique* la philosophie de saint Denis, parce que, suivant elle, le mouvement prime le repos. La suprême perfection n'est plus simplement une actualité immobile, mais bien une activité expansive, selon l'adage : « l'amour est extatique ». L'unité n'est pas un égoïsme replié sur soi-même, mais une primauté qui hait la solitude (1). *Principium quia primum.*

(1) « Cum (fides) neque unum Deum sit sic prædicatura quasi solum, neque quasi non unum sit confessura non-solum ». S. Hilaire, *de Trinit.*, lib. 7, § 8.

Suivant cette manière de voir, la pensée tombe d'abord sur le mouvement sans apercevoir un point de départ, comme il en est pour l'œil qui contemple une rotation continue. Est-ce que le concept formel du mouvement vital contient la notion d'un point initial? Il est, sans doute, de la perfection d'une vie qu'elle tende vers l'épanouissement; mais il faut considérer comme imperfection qu'elle parte d'une immobilité antécédente.

§ 5. — Application à l'innascibilité.

Cette conception dynamique de la « primauté » entraîne une conception analogue de l' « innascibilité ». Dans la thèse statique, cette dernière notion est toute négative. Dans la thèse du docteur Séraphique, elle est négative, il est vrai, sous son premier aspect, mais avec une *conséquence* positive. Observez, en effet, que dans son concept formel la primauté est d'ordre relatif, du même ordre que l'antériorité et la postériorité. Or nier que dans un tel ordre un élément soit postérieur, c'est *conséquemment* affirmer qu'il est le premier de tous. Sous sa forme négative, le mot « innascibilité » affirme donc une propriété positive et une noble dignité (1).

On peut éclaircir cette pensée, en y appliquant la comparaison si fréquemment employée par les Saints Pères au sujet de la Trinité. Dans la source, le fleuve et le

(1) « Si enim (ingenitus) habet ordinem et non ad principium : ergo ipsum est Primum et principium, et hoc modo dicit nobilitatem, sicut et principium. Et decuit illam per negationem significari, quia priora cognoscuntur per negationem. Et hoc modo est notio ». S. Bonav., I, dist. 28, a. 1, q. 1.

lac, c'est bien partout la même eau qui coule. Ces trois choses sont une seule réalité substantielle, et elles ne se distinguent entre elles que par des relations d'origine. — Eh bien! considérez ce cours d'eau, non pas au point de vue de sa substance qui est toujours la même, mais au point de vue de son écoulement. Dans tout ce courant, l'eau existe, l'eau coule, l'eau existe parce qu'elle arrive. Cependant il est un point au sujet duquel vous devez dire : « l'eau existe ici et elle n'y arrive point ». — Qu'entendre par ce point? un puits? une citerne? — Non certes, puisqu'il s'agit d'une eau courante. Donc ce point où l'eau existe, où l'eau coule et où elle n'arrive point, est précisément la source dont elle jaillit, *plenitudo fontalis*.

C'est ainsi que, tout au sommet des réalités divines, vous devrez concevoir l'*Innascible,* qui est l'hypostase-première par là même qu'elle est l'innascible, et qui est l'hypostase-principe par là même qu'elle est la première. Vous concevrez donc du premier coup cette hypostase en mouvement vers autrui, sans lui attribuer aucun instant logique de repos antérieur. Par là même qu'elle est la première hypostase, elle court vers d'autres hypostases pour les constituer. Par là même qu'elle est la plus haute des réalités absolues, elle est une relation subsistante. Par là même qu'elle est un mouvement substantiel, il n'y a pas à distinguer en elle entre une subsistance absolue correspondant à un repos initial et une subsistance relative correspondant à sa tendance.

Par le mot « innascible », nous ne signifions donc pas simplement que cette hypostase n'est pas le « bout » d'un mouvement; comme si notre regard pouvait se porter en arrière du point de départ et constater qu'il n'y a rien

en amont. Tout au contraire, par le mot « innascible », nous signifions que, dans tous nos efforts pour plonger notre regard en arrière, toujours et partout, nous rencontrons la trace lumineuse d'un mouvement qui se précipite vers son terme.

§ 6. — « Hypostasis inchoata et completa ».

Cette théorie nous explique la distinction que saint Bonaventure établit, entre ce qu'il appelle l'hypostase commencée par l'innascibilité, *inchoata*, et l'hypostase complétée par la paternité, *completa*.

Si l'on s'en tient à une métaphysique « statique », cette distinction ne présente qu'un sens absurde, puisqu'on admet que tout mouvement procède d'un point de départ fixe et *complètement* déterminé par soi-même. Mais elle devient claire dans la thèse « dynamique », suivant laquelle le mouvement est le suprême antécédent. Car, dans le mouvement, il est permis de distinguer deux caractères : un caractère *inchoatif*, en tant qu'il se dirige vers un but, et un caractère de perfection *complète*, en tant qu'il y parvient. — Eh bien! La première hypostase divine est en tendance vers la seconde, et ce mouvement réel est comme l'élément *inchoatif* du Père. Mais cette tendance est divinement parfaite, donc toujours satisfaite; et ce mouvement est toujours une arrivée à son but où il se *complète* en se consommant.

« Les deux mots, *ingenitus* et *pater*, dit saint Bonaventure, répondent à des notions formellement différentes, mais dont

l'une entraîne l'autre nécessairement. Ainsi la distinction de la personne du Père est comme *inchoative* dans l'innascibilité, et elle se consomme dans la paternité. Sans la paternité, on ne peut concevoir cette personne comme complètement distincte, et c'est pour cela que la paternité est une notion personnelle, bien que logiquement l'innascibilité précède » (1).

§ 7. — Comparaison des deux théories.

Remarque vraiment curieuse ! Il semble à première vue que cette distinction entre les états inchoatif et complet dédouble la personnalité du Père, et qu'à ne voir qu'une pure négation dans l'innascibilité, on maintienne mieux la simplicité de la paternité. Eh bien ! si je ne m'abuse, le jugement est tout autre, lorsque l'on va jusqu'au fond des deux formules contraires.

Generat, quia Pater. La première personne est donc déjà constituée par elle-même ; elle subsiste déjà en elle-même, avant qu'elle n'engendre. Il y a donc un certain état personnel qui précède logiquement l'acte de génération. Tout n'est donc pas, dans la personne du Père, absolument relatif à la génération. — Telles sont les conclusions qui semblent se déduire de la formule adoptée par saint Thomas, et les explications précédentes de ce docteur ne paraissent pas y contredire d'une façon bien expresse,

(1) « Unde distinctio personæ Patris quasi *inchoatur* in innascibilitate, et *consummatur* in paternitate..... » S. Bonav., I. dist. 28, dub. 1^um^. — Je recommande aux philosophes tout ce *Dubium*. Ils y trouveront une belle leçon de Logique supérieure, sur la correspondance d'un même concept implicite à divers concepts explicites, « intellectu resolvente plene, aut intellectu semipleno et deficiente ».

puisqu'il distingue dans la paternité entre le caractère « relatif » et le caractère « constitutif ».

Pater, quia generat. La première personne n'est donc constituée que par l'acte même de la génération. Tout en elle, être et personne, substance et subsistance, tout est l'acte générateur lui-même. Elle n'est et ne doit être conçue Dieu, que parce qu'elle est Dieu-engendrant, identiquement comme la seconde personne n'est et ne doit être conçue Dieu, que parce qu'elle est Dieu-engendré. Tout absolument est relatif dans le Père, comme tout absolument est relatif dans le Fils. Le Père ne serait pas s'il n'était Père, comme le Fils ne serait pas s'il n'était Fils. Voyez de quel éclat reluisent les principes : *in divinis persona est relatio subsistens; persona est ad alterum.* Le Père est un mouvement subsistant, et les expressions *inchoata* et *completa* sont comme deux points qui fixent la direction de ce mouvement.

§ 8. — « Pater semper generat ».

Mais, en parvenant à son terme, ce mouvement ne se transforme pas en repos; car l'essence du « premier » n'est pas détruite par le « second ». Le mouvement divin, en se complétant, reste toujours un mouvement; et ici encore, apparaît la même nuance entre les langages de saint Thomas et de saint Bonaventure.

On rencontre dans les anciens auteurs deux formules qui ne diffèrent que bien légèrement, savoir : « Pater semper *generat* Filium » et « Pater semper *genuit* Filium ». — Laquelle est préférable? — L'opinion de saint Thomas se déclare, par cela même que relativement au Fils, à la for-

mule : *semper nascitur*, il préfère la formule : *semper natus;* de telle sorte, dit-il, que le mot *semper* indique la « permanence de l'éternité », et le mot *natus* indique la perfection de l'engendré (1). Vous voyez comment ici l'actualité est conçue sous forme de permanence, c'est-à-dire, d'un passé qui demeure. C'est l'immobilité qui prime.

Quant à saint Bonaventure, il consacre une *Question* à défendre la formule : « Pater semper generat » (2). A un texte de saint Augustin cité par saint Thomas, il oppose le texte suivant de saint Damascène : « Deus, infinite et sine tempore ens, infinite et *inquiescibiliter* generat » (3). Il compare, avec saint Augustin, la génération divine à l'illumination de l'air « qui semper est illuminatus et semper illuminatur ». Il confirme enfin son choix par l'argument suivant :

« Plus parfaite, dit-il, est la puissance toujours conjointe à son acte, que celle qui ne l'est pas toujours. Donc plus parfaite est la fécondité toujours conjointe à l'acte de la génération, surtout lorsque cette fécondité ne se perd pas mais devient parfaite dans son terme. Si donc en Dieu il y a fécondité parfaite, Dieu engendre toujours, *semper ergo generat* ».

Vous voyez comment ici la suprême actualité est conçue sous forme d'un mouvement, mais d'un mouvement qui n'est jamais plus actif que lorsqu'il arrive à son terme, comme il en est du coureur qui triomphe à la borne.

Deus semper generat, Dieu engendre toujours : haute

(1) S. Thomas, I, q. 42, a. 2, ad 4^{um}.

(2) S. Bonav., I, dist. 9, q. 4.

(3) C'est le résumé d'un développement de saint Damascène, dans lequel il est dit que le Père engendre son Fils ἀνάρχως, ἀῤῥεύστως, ἀτελευτήτως δὲ καὶἀκαταπαύστως. *de Fid. orthod.*, lib. I, c. 8. — **M.** col. 813.

et puissante formule! Lorsqu'au milieu de quelqu'une de nos occupations basses et frivoles, ma pensée s'y reporte tout à coup, je sens une religieuse horreur ébranler mes os, comme si j'entrais dans le temple de l'éternité. — En ce moment actuel que je perds à des riens, Dieu tout entier s'occupe à faire naître son fils coéternel!

§ 9. — Splendeur de l'innascibilité.

Le lecteur doit, je l'espère, mieux comprendre ces affirmations si étranges au premier abord : *quia innascibilis, ideo generat; — quia improcessibilis, ideo spirat.* A se placer dans la métaphysique de notre docteur, elles sont tout éclatantes de lumière, et l'innascibilité apparaît comme la raison la plus haute du plus haut mystère. Pierre Lombard semble l'avoir entrevu lorsque, joignant deux passages voisins de Saint Augustin, il lui impute la sentence suivante : « Le Père est le principe de toute la divinité, parce que lui-même ne procède d'aucun autre » (1). Saint Bonaventure s'empare de ce texte, et le paraphrase comme il suit :

« C'est parce que la personne du Père ne procède d'aucune, *quia a nullo est*, qu'elle produit par tous les modes de production, et qu'elle est, par conséquent, le principe de toute la divinité..... Et c'est conforme à la sentence qui dit que l'innascibilité dans le Père signifie la plénitude de source, *plenitudinem fontalitatis sive fontalem plenitudinem*, bien que ce ne

(1) P. Lombard, I, distinct 29. — Ces textes tirés du livre IV^e^ *de la Trinité* sont les suivants : « Pater vero a nullo » (§ 28), et « totius divinitatis, vel, si melius dicitur, deitatis, principium Pater est » (§ 29).

soit pas le sens premier, mais le sens conséquent du mot : *innascible* » (1).

Ce n'est pas tout. Saint Bonaventure a si bien approfondi la sentence : *ideo principium quia primum,* qu'il peut en déduire tous les rapports révélés par la foi entre les divines personnes.

« La fécondité propre au principe, dit-il, ne permet pas qu'une personne produise dans un ordre où elle n'est pas première. Aussi la première personne produit les deux autres. La seconde, engendrée, ne peut pas engendrer ; mais elle peut produire par spiration. La troisième, procédant par spiration d'une personne qui est Père, ne peut produire ni par spiration ni par génération. Par conséquent, il est impossible qu'il y ait plus de trois personnes » (2).

§ 10. — Remarque finale.

Est-ce à dire que cette théorie si belle, si large, si simple et si riche, soit exempte de difficultés? Ce serait une mauvaise marque ; car la vérité concernant la Trinité doit rencontrer le mystère. Mais je suppose que la dialectique de Scot a su accumuler bien des obstacles sur une piste qui semble si courante. Je ne veux pas engager le lecteur dans ces difficultés. Mon but, en comparant les

(1) S. Bonav., I, dist. 29, dubi, 1 um.

(2) « Est principalis fœcunditas, quæ non permittit personam producere aliquo genere emanationis, nisi secundum rationem intelligendi sit prior illa. Unde prima persona, quæ est innascibilis et inspirabilis, generat et spirat; secunda vero persona, quia inspirabilis sed genita, non generat, sed spirat; tertia persona, quia spiratur et procedit a generante, nec generat nec spirat : et ideo impossibile est esse plures personas quam tres ». S. Bonav., I, dist. 2, q. 4.

théories de saint Thomas et de saint Bonaventure, n'a pas été de les discuter, mais de les exposer. Ces deux théories sont belles et forment chacune une puissante synthèse. Toujours d'accord par le fond, elles ne diffèrent que par la forme, parce qu'elles s'appuient sur des manières différentes de concevoir les réalités transcendantales de la métaphysique. Ces nuances nous apprennent, une fois de plus, combien il est difficile de purifier le dogme de toutes les explications systématiques. Mais j'ajoute sans crainte d'être démenti, que ces discussions manifestent combien l'étude de nos mystères donne force et lumière à la raison humaine pour s'élever jusqu'aux plus hautes sphères de la philosophie.

CHAPITRE IV.

DEUXIÈME PERSONNE.

ARTICLE I.

LE FILS.

§ 1. — Le Fils procède par voie de nature.

Dans ses études sur la seconde personne de la Sainte Trinité, le Docteur Séraphique considère le *Fils* plus que le *Verbe*. Sans doute, il n'oublie pas ce que saint Jean nous révèle sur le Verbe divin. Il en déduit que le Fils a un rapport formel à l'intelligence du Père (1), et il engage à méditer le « Verbe » pour connaître le « Fils » (2). Sans doute aussi, chargé d'expliquer les *Sentences,* il connaît, expose et approuve la théorie de saint Augustin sur l'image créée de la Trinité. Mais il a grand soin,

(1) S. Bonav., I, dist. 27, part. 2.

(2) « Divinissimus Joannes, qui totus erat in contemplatione divinitatis elevatus, Verbi nomine usus est dicens : *In principio erat Verbum :* quod verbum qui intelligit, multum proficit in cognitione Filii Dei ». *Ibid,* a. 1, q. 4.

comme Pierre Lombard et saint Augustin eux-mêmes, d'avertir que, dans cette psychologie, on ne doit chercher rien autre chose qu'une image affaiblie ou qu'une simple comparaison. Aussi, en fidèle disciple d'Alexandre de Halès, préfère-t-il approfondir le caractère métaphysique de la filiation.

« Il faut, dit-il, admettre une génération en Dieu. La meilleure raison pour le démontrer est, je crois, que *toute nature est communicable* » (1).

Tel est le fondement métaphysique qu'adopte saint Bonaventure pour sa théorie de la seconde personne. Et voici comment on doit comprendre le développement qu'il en donne, en se rappelant que notre docteur est réaliste comme tous les véritables scolastiques.

Toute nature est communicable ; car nous voyons que chaque nature créée est communiquée à plusieurs individus, et cette communicabilité nous apparaît comme la noblesse et la perfection de ce qu'on nomme l'*universel*. Mais il y a des degrés entre les divers modes de communication. Les minéraux appartenant à la même espèce sont une même nature abstraite, sans qu'il y ait influence d'un individu sur l'autre dans cette communauté. Plus parfaites et plus nobles sont les natures qui réalisent par elles-mêmes cette communauté, en vertu de leur fécondité : gloire réservée aux êtres vivants qui se reproduisent par la génération. La génération est donc une grande noblesse de nature ; car, non seulement elle satisfait à la communicabilité, mais elle produit la communauté. Sans

(1) S. Bonav., I, dist. 9, a. 1, q. 1.

doute, cette communauté est simplement *abstraite* mais elle provient d'une communication *concrète*.

Or il faut attribuer à la Nature divine tout ce qui est noblesse et perfection. Donc on doit admettre que cette Nature est non seulement communicable, mais en fait communiquée, « puisque en Dieu toute aptitude est conjointe à l'acte même ». En outre, on doit admettre, que cette communication s'opère par la voie la plus noble. Donc la Nature divine est féconde. En Dieu, il y a génération : — un Père et un Fils; — unité de nature, pluralité de personnes.

§ 2. — Génération humaine et génération divine.

Mais il y a une différence infinie entre la génération divine et la génération humaine. Parmi les hommes, le père et le fils n'ont en commun qu'une nature *abstraite*, et leurs substances sont numériquement différentes. En Dieu, la nature *concrète*, la substance première, est numériquement et identiquement la même dans le Père et le Fils. Saint Bonaventure rend compte de cette différence par la différence même entre une substance infinie et une substance finie. Mais pour comprendre son explication, il nous faut passer par quelque apprentissage de son langage.

Tout être créé est essentiellement « fini », c'est-à-dire, délimité, renfermé entre des limites au delà desquelles il ne s'étend pas, laissant au dehors ce qui n'est pas soi. Son unité répond exactement à la définition classique : *indivisum a se, divisum ab aliis*. C'est donc une unité « numérique », en vertu de laquelle les êtres finis s'addi-

tionnent et font nombre. Sans doute, la nature spécifique se présente avec un caractère d'universalité; elle peut être *una et tota in pluribus*. Mais ce caractère correspond à la nature « abstraite », et non pas à la réalité « concrète » et existante. Pour que la nature existe, il faut qu'elle soit enclose, enserrée dans un suppôt singulier qui la sépare du reste et en fasse un être existant, suivant l'adage : *existentia est tantum singularium*. L'idée de suppôt concret ajoute donc quelque chose à l'idée de nature ou d'essence; elle la contracte, la limite, lui apporte l'unité numérique et la fait entrer dans le nombre. Pour parler le langage réaliste de saint Bonaventure : « supposito addit ad essentiam, ipsam coarctat, limitat, et multiplicat formam ».

De cet état limité, mesuré, qui répond à la réalité concrète, il résulte qu'une substance finie ne peut être communiquée, c'est-à-dire, passer d'un suppôt dans un autre, sans qu'il y ait appauvrissement de celui dont elle émane. Une génération par communication de toute la substance serait l'épuisement total, l'annihilation même de l'engendrant. Voilà pourquoi, remarque saint Bonaventure, parmi les êtres finis, la génération ne peut être qu'une communication partielle de substance; voilà aussi pourquoi, ajoute-t-il, les anges, dont la substance est simple, ne peuvent engendrer.

Telle est la condition des êtres « finis ». Mais l'Être « Infini » domine au-dessus de toutes ces déterminations.

L'être de Dieu est Infini dans les deux sens de ce mot.

Sa substance est « infinie », c'est-à-dire, *sans limites*. Par conséquent elle est une, non point parce qu'il y a séparation entre elle et les autres substances; mais parce qu'elle

existe au-dessus de toute autre substance possible, et que son unité contient tout ce qui est Dieu. — L'être de Dieu est « Infini » c'est-à-dire, *sans déterminations*. Par conséquent, il n'y a rien en lui qui distingue la nature et le suppôt, l'essence et l'existence.

En vertu de cette double infinité, Dieu est donc tellement simple, qu'en lui rien ne se prête à l'abstraction, ou, si l'on veut, qu'en Dieu l'abstrait est le concept. C'est une *espèce en acte*, oserons-nous dire avec notre docteur; d'où résulte qu'on doit lui attribuer à l'état concret toutes les perfections des natures abstraites. En Dieu la réalité concrète est, formellement et actuellement, ce qu'une nature abstraite n'est qu'en virtualité. Elle peut donc exister une et tout entière dans plusieurs suppôts : *una et tota in pluribus*.

Après ces préliminaires, laissons la parole à saint Bonaventure. Il établit d'abord que, pour qu'une substance se communique totalement par voie de génération, il faut qu'elle puisse être une et totale dans plusieurs. Puis il continue en ces termes :

« Aucune substance ne peut exister telle, sinon la substance qui possède la plus absolue simplicité. Or ceci n'a lieu que pour la divine essence dans laquelle, à cause de son absolue simplicité, le suppôt n'ajoute rien à l'essence, et par conséquent, ne la contracte pas, ne la limite pas, et ne multiplie pas la forme. C'est pourquoi il peut y avoir en Dieu une génération qui communique la même substance dans sa totalité. Une telle génération est parfaite de toute manière; elle ne se rencontre qu'en Dieu seul pour la raison susdite ».

Notre docteur montre ensuite comment, dans les générations animales, il y a imperfection, parce qu'il n'y a

qu'une communication partielle de la substance et il conclut :

« Mais en Dieu la génération est absolument parfaite. Elle n'est point partielle, parce qu'elle contient en acte l'espèce même, « quod enim non est ex parte, ideo est *quia habet actu speciem* » (1).

Le lecteur doit reconnaître ici l'enseignement d'Alexandre au sujet du caractère « universel » de la substance divine.

ARTICLE II.

L'IMAGE.

§ 1. — Le Fils est l'image de la personne du Père.

Saint Bonaventure affirme en termes exprès que la similitude entre le Père et le Fils est plus qu'une simple identité de nature, et qu'elle est une ressemblance de caractères personnels, à ce point que la personne du Fils est véritablement la portraiture de la personne du Père.

« En Dieu, dit-il, la raison d'image consiste dans une imitation de la personne, non de l'essence ; car une personne est image, non d'une essence, mais d'une personne. Donc, pour qu'une

(1) S. Bonav., I, dist. 9, a. 1, q. 1.

personne soit l'image d'une autre, il est nécessaire qu'elle l'imite en ce qui regarde la personne en tant que personne » (1).

Ne comprenez pas à demi cette conclusion. On pourrait, en effet, réduire la notion d'image à deux caractères, savoir, à une ressemblance de nature et à une dépendance originaire, puisque l'image procède de l'original. On trouverait bien ainsi cette alliance de nature et de relation qui est nécessaire à constituer la personne divine. Mais une telle imitation convient au Saint-Esprit qui procède du Père en parfaite égalité de nature.

D'où vient donc que le nom d'Image est réservé au Fils, à l'exclusion du Saint-Esprit?

« C'est, répond saint Bonaventure, parce que, pour la raison complète d'image, il ne suffit pas qu'il y ait ressemblance dans la substance; il faut qu'il y ait assimilation par le mode même de procéder. Et sous ce rapport, le Saint-Esprit n'a une similitude souverainement expressive ni avec le Fils ni avec le Père, et par conséquent il n'est l'image ni de l'un ni de l'autre (2) ».

§ 2. — En quoi consiste la raison d'image.

Notre docteur avait puisé cette pensée dans Richard de Saint-Victor. Voyons comment il la développe à sa manière. L'Image, dit-il, suppose non seulement l'expression d'une personne, mais encore l'expression suprême. « Imago in divinis, non tantum dicit expressionem personæ,

(1) « Ergo ad hoc quod una persona sit imago alterius, necesse est quod illam imitetur, in eo quod respicit personam ut personam ». I, dist. 31, p. 2, a. 1, q. 2. *Fundamenta.*

(2) *Ibid.*, ad 3^{um}.

sed etiam expressionem in summo » (1). Et par là, on voit déjà qu'une même personne ne peut pas être l'image de deux autres; car elle ne pourrait reproduire que leurs caractères communs et non leurs caractères individuellement distinctifs. Réciproquement, une même personne ne peut avoir deux images personnellement différentes. Car ces images ne se distingueraient plus l'une de l'autre, si elles représentaient souverainement leur original, « unum summe non potest exprimi a pluribus ut plures sunt, quia tunc omnino indifferentes essent » (2).

« Le Fils est donc la seule image du Père, parce que, seul, il exprime la personne du Père de toute manière, « solus Filius est imago, quia secundum omnem respectum habet rationem exprimendi ». Et cela, soit qu'on le compare à Celui dont il procède, soit qu'on le compare à Celui qui procède de lui. Par rapport à Celui dont il procède, il sort par voie de nature, et par conséquent, en manière de verbe, en manière de forme qui se manifeste, *per modum speciei*, et en manière de ressemblance exprimée au dehors. Par rapport à Celui qui procède de lui, le Fils le produit exactement comme le Père, et est avec lui en même relation que le Père. — Le Saint-Esprit ne présente point ces caractères. Donc, dans le Fils seul, on trouve la raison d'image : soit parce qu'il procède d'un seul et qu'il procède par voie de nature, soit parce qu'il produit le Saint-Esprit avec le Père et semblablement. La seconde raison, savoir, qu'il procède par voie de nature, est la raison propre; les autres sont des raisons de convenance » (3).

Dans toute cette exposition, on retrouve la théorie de Richard et d'Alexandre; mais la dernière phrase mani-

(1) S. Bonav., I, q. 31, p. 2, a. 1, q. 2.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*

feste un progrès dans la précision de la doctrine. Richard avait placé la raison de l'Image dans l'unité de spiration active. Mais à vrai dire, c'était confondre un conséquent avec un antécédent ; car, suivant notre manière de concevoir, le Fils n'est pas l'image du Père parce qu'il agit comme lui, mais il agit comme lui parce qu'il est son image. Alexandre comprit cet ordre logique. Il fit donc consister la raison d'image en ceci, que le Fils, procédant par voie de nature, reçoit la propriété de produire le Saint-Esprit comme le Père. Saint Bonaventure, en reproduisant la doctrine de son maître, donne encore plus de précision à son langage. Il identifie formellement la raison d'image à la raison de filiation. La seconde personne est image, précisément parce qu'il est Fils (1).

§ 3. — « Species in imagine ».

En traitant de l'Image, notre docteur rencontre la fameuse attribution de saint Hilaire, sur laquelle s'était déjà exercé le génie de saint Augustin. Celui-ci avait distingué les divers sens du mot *species :* « apparence, caractère spécifique, beauté ». Saint Bonaventure établit entre ces diverses significations un lien logique que je me reprocherais de passer sous silence (2).

Le Fils, dit-il, procède par voie de nature ; donc en ressemblance parfaite et *exprimée,* puisque la nature produit son semblable. En vertu de ce caractère, il est le

(1) « Eo igitur quod Filius per modum naturæ emanat, habet rationem perfectæ et expressæ similitudinis ». *Ibid.*, q. 3.

(2) *Ibid.*, q. 3.

moyen qui fait connaître, puisque l'on ne connaît les choses que par leur image expresse. D'ailleurs, suivant saint Augustin, la beauté est l'égalité dans le nombre; donc la beauté convient au Fils de deux manières. Par rapport à celui qu'il exprime, il est beau puisqu'il l'exprime parfaitement. Par rapport à l'universalité des créatures, il est beau puisqu'il en est l'art et le modèle, suivant le vers célèbre que rappelle saint Bonaventure :

.... pulchrum pulcherrimus ipse
Mundum mente gerens.

Notre docteur, en outre, fait observer finement qu'on doit distinguer dans une image deux sortes de beautés. On dit qu'un portrait est beau : soit parce qu'il est bien peint, et c'est là un caractère intrinsèque; soit parce qu'il représente bien l'original, et c'est là un caractère relatif. Ce dernier caractère entre tellement dans le concept d'image, que l'on dit : Voilà une belle image du diable, lorsque, représentant bien la laideur du diable, elle est laide en elle-même (1).

Saint Bonaventure conclut :

« De ce que le Fils émane par voie de nature, il contient la raison de ressemblance parfaite et exprimée. Puisqu'il contient la raison de ressemblance parfaite, il contient la raison de connaître. Et par ces deux raisons, il contient la raison de la beauté. Or le nom *species* emporte la similitude, emporte la raison de connaître, et emporte la beauté suivant la sentence: *species quidem Priami digna est imperio.* Donc, c'est avec une très grande élégance qu'on a approprié au Fils le nom de *species* » (2).

(1) S. Bonav., q. 3, ad 2[um].
(2) *Ibid., in conclusione.*

J'engage à lire dans saint Bonaventure lui-même toute cette question de l'Image. Lorsqu'on s'est un peu familiarisé avec la langue scolastique, on se sent comme soulevé par la parole du docteur Séraphique.

§ 4. – Digression sur le caractère personnel de la paternité.

Saint Basile a blâmé sévèrement Eunomius d'avoir substitué au mot « Fils » le mot « progéniture », γέννημα. Jamais, lui dit-il, on ne trouve ce nom appliqué au Fils dans la Sainte Écriture. Saint Paul qui, à tout propos, donne au Seigneur le nom de Fils, et qui célèbre sa gloire par une multitude d'autres noms, tels que : Premier-né, Image, Splendeur; pas une seule fois, ne lui a donné le nom de progéniture. — Et pourquoi cela? dit saint Basile. — Parce que ce mot γέννημα peut s'appliquer aux bourgeons végétaux et que, d'ailleurs, on peut dire d'un avorton qu'il est une progéniture morte avant de naître. Au contraire, le mot « Fils » suppose une génération parfaite dans une nature animée (1). On peut s'inspirer de cette observation de saint Basile, pour méditer sur la noblesse des mots : « père » et « fils ».

Lorsqu'il s'agit des bêtes brutes, on évite de dire : « le père, la mère, les fils ». On dit d'habitude : « le mâle, la femelle, les petits ». L'homme seul est vraiment père, l'homme seul est vraiment fils. — Et d'où vient cette nuance de langage, bien que l'acte de la génération semble identique dans l'homme et dans les autres animaux?

(1) S. Basile, *contr. Eunomium*, lib. II, §§ 8 et seqq.

— La solution de ce problème se trouve dans la distinction entre la nature et la personne. Telle est la pensée que je veux développer ici.

Aristote a dit que le but de la nature dans la génération est de réaliser l'immortel en des sujets mortels et corruptibles. « Si la vie s'éteint dans un individu, elle demeure dans un autre tel que lui ; il y a permanence d'un être, non pas un par le nombre, mais un par l'espèce (1) ». C'est nous dire que dans la génération la nature vise le bien de l'espèce, beaucoup plus que le bien de l'individu. Disons mieux : la nature ne vise que le bien de l'espèce ; et souvent, fort souvent, elle sacrifie au bien de l'espèce le bien des individus. De là cette profusion de germes, ces myriades d'embryons jetés à tous les hasards afin que, parmi cette multitude qui périt, quelques individus survivent, et que la prodigalité l'emporte sur toutes les chances de destruction. Certes, la nature est si orgueilleuse de faire ainsi triompher la vie sur la mort, qu'elle y déploie tout son luxe et toutes ses magnificences. Elle-même se transforme en une immense salle de fêtes : ciel inondé de lumière et de chaleur, terre couverte d'un tapis de verdure et de fleurs. Partout des coupes de parfums, partout des chants et des danses. Festin somptueux dans lequel tous les individus qui vivent sont invités à la jouissance de vivre. Et pourtant, aux yeux du philosophe, cette fête ne semble pas autre chose que le banquet où l'on enivre des gladiateurs, pour qu'ils s'entretuent avec entrain. Faut-il conclure que la nature, mère tendre pour l'espèce, n'est

(1) Aristote, *de l'Ame*, liv. II, ch. 4.

qu'une marâtre pour les individus? Ce serait tomber dans un extrême. La vérité est que la nature, poussant les individus vers une fin trop haute pour qu'ils puissent la connaître, confie à chacun toute la besogne qu'il peut faire, et le récompense par toute la jouissance dont il est capable.

Chez les êtres inférieurs, la prolification est considérable; le reproducteur périt sans connaître sa descendance, et presque aussitôt sa fonction accomplie; car la nature se charge d'être la nourrice des nouvelles vies qu'elle a provoquées. Mais plus on s'élève dans l'échelle des animaux pour se rapprocher de l'organisation humaine, plus on voit grandir et s'anoblir le rôle des parents. De son sein la femelle fait un berceau; de son sang, puis de son lait, elle nourrit son fruit. Au mâle est dévolue la sollicitude pour défendre les nourrissons, pour leur apporter la proie, pour les dresser eux-mêmes à chasser et à combattre; et ces mille soins se poursuivent jusqu'au temps où les petits sont devenus assez forts pour se suffire dans les luttes de la vie. Mais le jour vient que tous ces instincts admirables s'éteignent et que tous ces liens se brisent. Les petits se dispersent, les parents perdent souvenir et tendresse. Il ne reste plus que des individus qui, s'ils se rencontrent, s'entredéchirent.

Telle est la loi universelle. Chez l'homme seul, la souvenance est indélébile, l'amour de famille est impérissable. — Et pourquoi, je vous prie? A quel point immobile est donc fixé ce sentiment qui demeure, pendant que toutes les autres impressions participent aux mutations de l'existence? — Oui, par le cours des ans, tout change dans l'homme, tout... sauf la personne. Elle seule, du

berceau à la tombe, demeure identiquement la même, et, par conséquent, c'est elle qui est la raison des permanences. Ne sommes-nous point contraints de conclure que, chez l'homme, l'amour paternel n'est pas un simple appétit *naturel,* mais une tendresse *personnelle*? Et voilà pourquoi les titres de père et de fils sont trop beaux pour être donnés aux bêtes brutes, et doivent être réservés à la race royale de l'homme.

Sans doute, l'homme, tenant par son corps aux organisations animales, a reçu des aptitudes conformes à celles des brutes ; sans doute, la nature ne vise en lui, comme dans les autres, que le bien de l'espèce. Mais c'est le lieu de se rappeler une belle sentence de saint Jean Damascène : « Les brutes, dit-il, sont conduites par la nature plutôt qu'elles ne la conduisent. L'homme, être raisonnable, conduit la nature plutôt qu'il n'est conduit par elle » (1). Dans le plan divin, la personne humaine fut constituée pour posséder sa propre nature, non pour en être l'esclave. Toutes ses aptitudes, ses tendances, ses appétits lui appartiennent, pour qu'elle les domine, les enchaîne ou les détache à son gré : *Sub te erit appetitus ejus, et tu dominaberis illius* (Genès. IV, 7). Quand l'homme juste engendre, c'est parce qu'il le veut librement et personnellement. Pour une telle génération, il fallait un nom réservé, un nom qui exprimât la personnalité. *Père* est un nom d'ordre personnel.

---

(1) S. Jean Damascène, *de la Foi orthodoxe,* liv. II, ch. 27.

§ 5. — Application à la ressemblance filiale.

Poussons plus loin cette analyse, et le caractère personnel éclatera encore davantage dans la majesté de la paternité et la beauté de la filiation.

Dites-le-moi : que cherche un père lorsqu'il émeut sa nature pour produire un fils? Est-ce simplement un être vivant? Est-ce uniquement un individu de plus dans son espèce? — Non vraiment; car il ne saurait avoir, pour une vie étrangère à son sang, cette complaisance spéciale qu'il éprouvera pour son fils. Ce qu'il cherche vraiment dans son fils, je vais vous le dire. C'est un autre soi-même. Toute sa gloire, toute sa joie, c'est d'avoir un fils dont la personne soit l'image de sa propre personne. Mêmes traits, même tempérament, même chaleur de sang; et surtout, même caractère, mêmes goûts, mêmes penchants. Il n'est pas jusqu'à ses passions et ses défauts qui, lui déplaisant en lui-même, ne le charment dans son fils. Plus le fils ressemble à son père, plus il en reproduit les qualités individuelles et personnelles, en un mot, plus il est l'image de la personne paternelle, et plus aussi le père se complaît à se mirer dans son fils.

De toute cette analyse, nous pouvons tirer la conclusion suivante : le caractère de la génération parfaite consiste en ce que la personne du fils ressemble à la personne du père et reproduise ses caractères personnels, précisément parce qu'elle est engendrée. L'idéal pour un père serait de passer tout entier dans son fils, à ce point que la seule distinction entre les deux personnes fût que le père engendre et que le fils est engendré. Ce seraient deux

personnes, *alius et alius;* mais ce ne serait qu'une seule nature, qu'une seule substance. Disons plus, ce ne serait qu'une seule chose, *non aliud et aliud.* — Est-il nécessaire d'ajouter qu'un tel père et un tel fils auraient identiquement, en tout et partout, le même *esprit?*

Cet idéal n'est dans l'homme qu'un rêve chimérique, parce que l'homme n'exerce son rôle de générateur que par sa nature animale. Mais, dans Celui dont la substance est une pensée subsistante, cet idéal est absolument réalisé par la fécondité d'une vie intellectuelle. Le Fils est Dieu, précisément parce qu'il est l'image personnelle d'un Père qui est Dieu. Le but que se propose le Père, si l'on peut employer une expression aussi impropre, n'est pas de multiplier sa nature, mais d'avoir un Fils qui soit un autre Lui-même. Pour cela, il passe tout entier dans ce Fils, avec toute sa substance, toute sa nature, tous ses caractères personnels eux-mêmes, tous sauf la paternité.

Telle est cette ressemblance que saint Bonaventure appelle : *expressio in summo,* et *similitudo expressissima.* Elle est propre au Fils, parce qu'il procède par voie de génération. Elle est la cause pour laquelle le Fils est en communauté de principe avec le Père dans la procession du Saint-Esprit. Le Père se reproduit « personnellement » dans son Fils, à ce point qu'il lui communique sa primauté personnelle *d'improcessibilité* (1), et le Saint-Esprit procède du Fils comme du Père, parce que le Fils et le Père possèdent le même caractère « personnel » d'improcessibilité. La commune spiration active n'est donc pas la raison pour laquelle le Fils est l'image du Père. Tout au con-

(1) S. Bonav., I, dist. 28, a. 1, q. 4. *ad dubium.*

traire, elle est la conséquence d'une communauté de caractères personnels dans le Père et dans le Fils. C'est ce qu'enseigne saint Bonaventure par les mots suivants : « L'Image dit principalement relation au Père, et conséquemment relation à la troisième personne » (1).

ARTICLE III.

LE VERBE.

§ 1. — Ce qu'il faut entendre par « verbe mental ».

Nous allons avoir encore à signaler, au sujet du Verbe divin, certaines nuances entre les explications de saint Bonaventure et celles de saint Thomas. Il est donc fort important de déterminer d'abord si ces docteurs attachent le même sens au mot « verbe mental ». Pour constater l'accord le plus complet, il suffit de citer un passage où le docteur Séraphique explique, avec sa clarté ordinaire, la distinction classique entre les diverses espèces de parole.

« Il y a suivant saint Augustin, dit-il, trois sortes de verbes : un verbe sensible, un verbe intellectuel, et un verbe intermédiaire entre les deux. Le verbe sensible est dans la parole de la voix, le verbe intellectuel dans la pensée de la chose,

(1) S. Bonav., I, dist. 31, p. 2, a. 1, q. 2.

et le verbe intermédiaire dans la pensée de la parole. Entre ces verbes, il y a un ordre. En effet, l'homme pense d'abord à ce qu'est la chose, puis comment il doit parler sa pensée, et enfin il la parle (1) ».

§ 2. — « Eo Verbum quo Filius ».

Saint Augustin avait écrit : *eo Filius quo Verbum, et eo Verbum quo Filius.* Pierre Lombard et son École se sont attachés à la première moitié de cette formule. Alexandre de Halès et son illustre disciple ont pris pour point de départ la seconde moitié. De là des théories qui se développent en sens contraire, et qu'on peut résumer comme il suit. — *Eo Filius quo Verbum :* toute pensée est une opération qui se termine à un Verbe; en Dieu, ce Verbe a tous les caractères d'un Fils. — *Eo Verbum quo Filius :* Dieu a un Fils; le Fils de Dieu est nécessairement son Verbe.

Nous reconnaissons encore cette différence de visées, en observant l'ordre adopté pour les noms de la seconde personne.

J'ai déjà fait remarquer (2) qu'on pourrait traduire la pensée de saint Thomas par la phrase suivante : « quo Verbum, eo Imago, et eo ipso Filius ». Chose curieuse : on trouve textuellement dans saint Bonaventure cette même phrase, mais dans un ordre inverse : « eo quo Filius, eo est Imago, et eo ipso Verbum » (3). — Et ne voyez point là une phrase échappée à la plume. C'est

(1) S. Bonav., I, dist. 27, p. 2, a. 1, q. 4.
(2) Voir ci-dessus, page 379.
(3) S. Bonav., I, dist. 31, p. 2, a. 1, q. 2.

le résumé d'un enseignement que notre docteur avait déjà développé dans un passage où il distingue entre la connaissance et le verbe.

« Le verbe mental, dit-il, n'est pas autre chose qu'une ressemblance exprimée et expressive, conçue par la force de l'intelligence qui contemple ou soi-même ou autre chose. D'où il résulte que « verbe » présuppose connaissance, génération et image : connaissance dans l'intelligence qui contemple, — génération dans la conception intérieure, — image dans la conformité à l'objet pensé. De plus, la notion de verbe ajoute à tout cela la notion d'expression.

Or la contemplation dans l'intelligence est quelque chose d'absolu, et par conséquent, il en est ainsi de la sagesse et de la connaissance. Mais la conception et la ressemblance disent une relation, et c'est pour cela que les noms de Fils, d'Image et de Verbe, sont des noms personnels.

Et par là, on comprend l'ordre et la distinction de ces noms. Sagesse ou connaissance viennent d'abord, rappelant l'acte intellectuel. Puis le nom « Fils » qui rappelle l'émanation elle-même ou la conception; puis le nom « Image », qui rappelle le mode d'expression en quoi consiste l'émanation; en troisième lieu le nom « Verbe » qui rappelle toutes ces choses, et y ajoute le caractère d'exprimer et de manifester (1) ».

§ 3. — Le concept suppose une fécondité.

Par cette citation, le lecteur doit bien comprendre comment, entre la connaissance proprement dite et le verbe mental, saint Bonaventure interpose la conception et la filiation. Produire un verbe n'est pas formellement identique à connaître ou à penser. Il n'y a, pour produire un

(1) S. Bonav., I, dist. 27, p. 2, a. 1, q. 3.

verbe, qu'une intelligence naturellement « féconde. »

Cette interposition de la fécondité entre la connaissance intellectuelle et le verbe mental est le trait caractéristique de l'explication précédente. Elle n'est d'ailleurs, qu'une conséquence de la thèse, d'après laquelle notre docteur appuie toute sa théorie de la seconde personne sur une fécondité de nature (1).

Il est important de ne jamais perdre ce point de vue, lorsqu'on lit saint Bonaventure. En effet, à l'écouter, on croirait parfois entendre saint Thomas.

« Se parler à soi-même, dit-il, n'est pas autre chose que concevoir quelque chose mentalement. Or l'âme conçoit en pensant, *mens concipit intelligendo*. Pensant autre chose, elle conçoit une image semblable à cette chose. Se pensant soi-même, elle conçoit une image semblable à soi-même; car la pensée se fait semblable à l'objet pensé. Donc l'âme, en se disant elle-même, conçoit en elle-même une image en tout semblable à elle-même ; et c'est là le verbe conçu » (2).

N'est-ce point là le langage même de saint Thomas? Mais, lorsque saint Thomas parle du concept humain, il semble n'entendre le mot « concevoir », *concipere*, que dans un sens métaphorique, comme nous le faisons nous-mêmes dans le langage habituel. Quant à saint Bonaventure, il prend ce mot dans son acception formelle et dans son sens primitif de production par fécondité (3).

---

(1) « Dicendum quod generatio ponenda est in divinis. Hujus ratio potissima est, ut credo, quia omnis natura est communicabilis... » dist. 9, a. 1. q. 1.

(2) S. Bonav., I, dist. 27, p. 2, a. 1, q. 1.

(3) Il semble que le mot *concept* n'ait acquis la signification d'*idée* que dans la langue devenue chrétienne. Il en est ainsi du verbe mental.

Selon lui, le verbe est le « fruit » d'une véritable « conception ». Il l'affirme de la manière la plus expresse :

« Dans la raison formelle de verbe, entrent, non seulement la notion de connaissance et d'expression, mais encore la notion de *conception* » (1).

Et par là il entend une conception proprement dite, provenant d'une fécondité proprement dite. Si l'on en doute encore, qu'on observe comment saint Bonaventure pose et résout la fameuse objection qui poursuit toujours la théorie augustinienne.

Voici d'abord l'objection :

« Saint Anselme a écrit dans son *Monologium* : dire n'est pas autre chose que contempler en pensant, « dicere non est aliud quam cogitando intueri ». Mais cette contemplation intellectuelle est essentielle; donc aussi le Verbe ».

Voici maintenant la réponse :

« Lorsqu'on objecte que « dire » n'est pas autre chose que contempler en pensant, il faut répondre que cela est vrai, là où la contemplation n'existe pas sans concept, « verum est ubi intuitus non est sine conceptu ». Il en est ainsi en nous et dans le Père. Mais il n'en est pas ainsi dans le Fils ni dans le Saint-Esprit. En effet, bien qu'ils se pensent eux-mêmes, cependant ils ne conçoivent pas un fils, parce qu'il n'y a pas en eux une fécondité de génération, « quamvis enim se intelligant, tamen non concipiunt prolem, quia non est in eis fœcunditas ad generandum ». — Que si vous cherchez la raison de cette

(1) « Ad illud quod objicitur quod verbum est notitia et verbum est manifestivum : dicendum quod ista non est tota ratio *verbi*, sicut nec nosse est tota ratio *dicere* et manifestare; sed necesse est quod cada tibi *conceptum* ». I, dist. 27, p. 2, a. 1, q. 1. ad 1^{um} et 2^{um}.

différence, saint Augustin vous enseigne, au IX^e^ Livre de la *Trinité*, qu'elle provient de ce que nous ne pensons que par la pensée, et que cette pensée est toujours engendrée, « non intelligimus nisi per intelligentiam, et illa semper est genita ». Mais dans la bienheureuse Trinité, il en est autrement que dans son image créée. En effet chaque personne pense. Donc « penser » ne suppose pas en Dieu « concevoir », et par conséquent n'implique pas la parole ou le verbe, comme il en est pour nous, « quælibet persona intelligit, et ideo intelligere non dicit ibi rationem concipiendi..... » (1).

Il faut en convenir, c'est là une façon radicale de se débarrasser de l'objection. Or, remarquez-le, cette réponse revient à dire qu'il peut y avoir une connaissance parfaite sans qu'il y ait un verbe, et qu'il n'existe un verbe mental que là où existe une « conception » véritable, provenant d'une véritable « fécondité » de nature.

§ 4. — Comparaison des deux théories du concept.

Efforçons-nous de bien apprécier la nuance qui distingue cette théorie de celle qu'a soutenue saint Thomas. Pour cela, jetons un coup d'œil en arrière.

Saint Anselme avait légué à la Scolastique un terrible problème, lorsqu'il avait demandé pourquoi, tandis que les trois personnes « pensent », le Père est seul à « dire un verbe ». A la vérité, il fut assez facile de répondre que saint Anselme avait confondu la connaissance actuelle et la diction; qu'en Dieu la pensée est quelque chose d'absolu, puisque les trois personnes ont la même pensée, et que la diction est quelque chose de relatif puis-

(1) S. Bonav., I, dist. 27, p. 2, a. 1, q. 1, ad 3^um^.

que le Verbe est en Dieu un nom personnel. Mais cette explication revenait à la simple affirmation du dogme. La difficulté était de la légitimer rationnellement, en faisant voir que dans l' « image créée », c'est-à-dire, dans l'intelligence humaine, on retrouve cette même distinction entre « penser » et « dire mentalement. » C'est alors qu'une divergence se manifesta entre les docteurs, suivant la différence de leurs visées.

L'école de Pierre Lombard, par là même qu'elle s'attachait spécialement à la formule : *quo Verbum ideo Filius,* s'obligeait à trouver dans les éléments de la pensée elle-même un caractère de génération. Elle y parvint, en considérant l'intellection comme une « opération » qui a un principe et un terme. Le principe est l'intelligence, en tant qu'elle est mise en acte par une sorte d'information due à la présence spirituelle de l'objet. Quant au terme de l'opération, c'est précisément le concept formel de l'objet pensé. On emploie le mot « penser », lorsqu'on s'en tient au *rapport* entre l'intelligence et l'objet; et l'on réserve l'expression « dire » à signifier le *rapport* de l'intelligence au terme de son opération (1).

Cette façon de traiter le problème de saint Anselme est subtile, sans doute, et fixe le langage théologique. Mais j'ai fait observer ailleurs (2) qu'elle semble écarter la difficulté plutôt que la résoudre. Peu importe, en

(1) « *Intelligere* importat solam habitudinem intelligentis ad rem intellectam;... sed *dicere* importat principaliter habitudinem ad verbum conceptum ». S. Thomas, I, q. 34, a. 1, ad 3^{um}.

(2) Voir ci dessus, page 172.

effet, qu'on désigne par deux noms la même opération, suivant les deux rapports, *habitudines*, de cette opération à son principe et à son terme. Il n'en reste pas moins que toute opération joint inséparablement son terme à son principe, et qu'il ne peut y avoir de pensée, pas plus sans terme pensé que sans principe pensant. — J'ajoute qu'il faut un nouvel effort de méditation pour assimiler l'acte de la pensée à une génération proprement dite. A parler franc, le mot *conceptus*, appliqué au terme de l'opération intellectuelle, a toutes les apparences d'une expression simplement métaphorique.

Quant à Alexandre de Halès et à saint Bonaventure, ils s'étaient attachés à la formule : *quo Filius eo Verbum*. Le Verbe divin est le fruit d'une génération proprement dite : tel fut le fanal théologique que ces docteurs prirent à la main pour scruter la nature de l'homme. L'image créée, avait dit saint Augustin, doit posséder un verbe mental. Puisque ce verbe, reprirent nos docteurs, existe à l'image du Verbe incréé, il doit être le fruit d'une génération proprement dite et mériter expressément le nom de *concept* engendré.

S'engageant dans cette voie nouvelle, Alexandre sépara donc nettement « l'intellection » et la « diction », comme une chose et une chose : « non est idem in mente cognoscere se et generare sui notitiam; immo aliud et aliud ». L'intellection est un *état*, une sorte d'*habitus*, aussi absolu et immobile que la science dite habituelle. Quant à la diction, c'est une *opération* proprement dite, qui a tous les caractères formels d'une génération, puisque le terme est semblable au principe dont il procède.

Saint Bonaventure n'a fait que donner plus de pré-

cision à la doctrine de son maître, lorsqu'il a déclaré hardiment que le verbe mental exige une réelle fécondité dans l'intelligence dont il procède.

Au fond, ces nuances dans les explications du même mot *conceptus* ne nuisent en rien à la concordance de doctrine dogmatique. Saint Augustin a eu raison d'écrire : « eo Filius quo Verbum et eo Verbum quo Filius ». C'était fournir aux penseurs deux manières inverses d'entrer dans le mystère, et en même temps les inviter à un rapprochement réciproque pour pénétrer plus profondément dans les saintes ténèbres.

§ 5. — Rôle manifestateur du verbe mental.

Lorsqu'on entend saint Bonaventure déclarer que, si l'homme a un verbe mental, ce n'est point précisément parce qu'il pense, mais parce que l'intelligence humaine est féconde; une telle proposition étonne au premier abord. On se demande si l'on n'a point affaire à une simple affirmation suggérée par le dogme, et destinée à retrouver dans l'image créée ce que la foi nous révèle du Père céleste. Peut-être une pareille raison serait-elle suffisante. Cependant je crois qu'on peut légitimer cette doctrine, en étudiant le rôle du verbe mental dans la pensée humaine. J'essaierai de le faire, et pour être mieux compris, je reprendrai les choses d'un peu loin.

Rappelons-nous d'abord une sentence déjà citée de Richard de Saint-Victor :

« Qu'est-ce que la parole, dit-il, sinon le véhicule du verbe, ou, si vous le voulez, le vêtement du verbe?.... Si celui qui vous écoute avait une oreille pour la parole du cœur, comme

il en a une pour la parole de la bouche, la parole extérieure serait inutile entre vous deux » (1).

Ceci nous ramène à considérer le verbe mental, non pas en tant qu'il est le terme d'une pensée silencieuse, mais en tant qu'il est la substance de la parole orale. Posons-nous donc, encore une fois, en présence d'un professeur qui enseigne un disciple. A n'envisager que son rôle de maître, le premier parle non pour s'instruire soi-même, mais pour manifester à un autre sa propre science déjà acquise. Par suite, si nous repassons de la parole extérieure au verbe mental, nous conclurons que, lorsque le maître excite dans son âme ce verbe du cœur qui doit se traduire dans la parole vocale, son but formel est non de penser, mais de manifester sa propre intellection et de la communiquer à autrui. Quand on se maintient à ce point de vue, on doit juger que le caractère propre et essentiel de la parole intérieure est d'être *manifestatrice,* comme nous l'enseigne saint Bonaventure.

Par là commence à se dessiner la distinction entre l'intellection et le verbe mental. De même qu'un muet pourrait être un savant, et ne saurait être un maître ; de même, on peut se représenter une intelligence toute remplie d'intellection, mais qui ne pourrait en faire part, faute de verbe mental. Pour qu'une intelligence puisse communiquer sa science, il faut non seulement qu'elle *sache*, mais qu'elle puisse externer sa science, en *concevant* par voie de fécondité une image spirituelle de cette science.

Cependant, voici un autre cas où cette théorie semble

(1) Richard, *de Trinitate,* lib. VI, c. 12.

en défaut. On se parle aussi à soi-même, et la pensée est une parole intérieure. « Se parler à soi-même, dit saint Bonaventure après saint Anselme, c'est concevoir quelque chose par l'esprit. Or l'esprit conçoit en pensant » (1). Il semble donc que chez l'homme la conception du verbe mental fasse partie intégrante de l'intellection même. Comment maintenir la distinction précédente et conserver au verbe son rôle de manifestateur? — Nous y réussirons, en nous inspirant d'un remarquable enseignement de saint Thomas.

Le Docteur Angélique, s'occupant du rôle de l'imagination dans la pensée humaine (2), pose cette conclusion :

« Il est impossible que, dans l'état de la vie présente où l'intelligence est conjointe à un corps passible, elle ait un acte de pensée à moins de se tourner vers les fantômes imaginatifs ».

Et dans la preuve tirée de l'union de l'âme et du corps, il dit :

« Il est donc manifeste que, pour que l'intelligence soit en acte de penser (et cela non seulement quand il s'agit d'acquérir une nouvelle science, mais encore lorsqu'il s'agit d'user de la science déjà acquise), toujours est requis un acte de l'imagination et des autres puissances sensibles ».

Enfin, pour confirmer sa thèse, il fait appel à la conscience psychologique :

---

(1) « Loqui ad se nihil est aliud quam aliquid mente concipere; mens autem concipit intelligendo ». S. Bonav., I, dist. 27, p. 2, a. 1, q. 1.

(2) S. Thomas, I, q. 84, a. 7.

« Chacun, dit-il, peut expérimenter en soi-même que, lorsqu'il s'efforce de penser quelque chose, il forme en soi certains fantômes par manière d'exemples, dans lesquels il regarde, pour ainsi dire, ce qu'il s'applique à penser. De là vient aussi que, lorsque nous voulons qu'un autre pense quelque chose, nous lui proposons des exemples qui lui servent à former en lui-même des fantômes pour penser ».

Ce dernier passage est de très grande importance; car il assimile au cas où l'on instruit un autre le cas où l'on médite soi-même. Ailleurs saint Thomas nous dit, d'après Aristote : « intellectus intelligit seipsum sicut et alia » (1). Ne semble-t-il point dire ici : « homo docet seipsum sicut et alios »? — Mais n'est-ce point soutenir que l'homme, pour avoir une connaissance actuelle dont il ait conscience, a besoin de se parler à soi-même, c'est-à-dire, de se manifester à soi-même par un verbe mental l'état intérieur de son intelligence?

Il en est vraiment ainsi. La complexité de la nature humaine est telle que l'acte d'imagination est requis pour la pensée dont on a conscience. Il faut donc que l'intelligence ait le pouvoir naturel de se manifester hors d'elle-même dans la partie sensible.

Approfondissons cette raison.

§ 6. — On en déduit la fécondité de l'intelligence humaine.

L'âme n'est pas l'homme, mais l'âme de l'homme. Le corps n'est pas l'homme, mais le corps de l'homme. L'homme proprement dit est corps et âme; la nature

(1) S. Thomas, I, q. 87, a. 1.

humaine est composée de deux éléments, l'un spirituel, l'autre corporel. Or on connaît l'adage : *operatio sequitur ad esse.* Il est donc important de ne pas confondre les opérations de la nature humaine avec les opérations de ses composants.

Pour employer des expressions classiques, nous dirons que les opérations de la nature humaine sont les opérations *humaines*, et que les opérations d'un seul des composants sont des opérations de l'*homme*. — Le corps a un poids, un mouvement dans l'espace. Ce sont des opérations de l'*homme,* parce qu'elles émanent du corps de l'homme. — L'âme possède une science, des vertus. Ce sont là des propriétés de l'*homme,* tant que l'âme est dans l'homme vivant. — Mais encore une fois, ces opérations ou propriétés, corporelles et spirituelles, ne sont pas proprement *humaines,* puisque la nature humaine ne concourt pas tout entière à les produire. Aussi bien, le corps a même poids et même mouvement de translation astronomique, qu'il soit animé ou cadavre; l'âme a naturellement même science, mêmes vertus, qu'elle soit liée au corps ou qu'elle en soit séparée (1).

Mais voici une observation qui montre combien la nature humaine est « une » malgré sa complexité. L'homme n'a jamais conscience explicite, sinon des opérations formellement « humaines », c'est-à-dire, de celles auxquelles concourent à la fois le corps et l'âme. Quant aux opérations ou états de chacun des deux composants, l'homme n'en prend conscience que grâce à l'intervention de l'autre composant. — C'est grâce à quelque sensation

(1) Confer. S. Thomas, I, q. 89, per totum.

qu'on acquiert connaissance du mouvement de translation corporelle. — On ne reprend conscience actuelle de sa science *habituelle* que par une pensée explicite dans laquelle intervient l'imagination.

Qu'est-ce donc bien qu'une pensée *actuelle,* et j'entends par là ce qui répond à ce que saint Thomas appelle : « aliquid intelligere in actu »? Pour prendre le cas le plus simple parmi ceux que cite ce docteur : qu'est-ce bien que la pensée actuelle, par laquelle « on use de sa science acquise »? — La pensée est un mouvement; car elle commence et finit, elle va et elle vient. — Et quel est ce mouvement qui part du dedans, sinon une sortie de la science qui, d'abord renfermée dans l'âme, vient atteindre la nature sensible pour la faire concourir à un acte *humain* dont l'*homme* ait conscience? — Saint Thomas déclare que la pensée actuelle exige un fantôme. — Mais qui déterminera ce fantôme, sinon l'âme intelligente? Cette image sensible ne peut donc être que le reflet d'une image conçue et enfantée par l'intelligence. Cette parole imaginative ne peut être que l'écho d'un verbe mental déjà proféré par l'âme.

De là concluons deux choses : 1° l'homme s'enseigne comme il enseigne les autres. Il reprend usage de sa science comme il la communique à un autre. — Et comment cela? — Par une parole spirituelle, par un verbe mental dont le rôle caractéristique est d'être *manifestateur,* comme la splendeur manifeste la lumière. 2° La complexité de notre nature exige pour la pensée actuelle, explicite, c'est-à-dire, pour la pensée « humaine » dont l'homme a conscience, que l'âme ait le pouvoir de susciter une image spirituelle de son intellection,

de prononcer un verbe mental qui s'entende au dehors d'elle-même dans la sphère de la sensibilité. Cette image est la parfaite similitude de l'intellection, ce verbe procède de la science en identité de vérité. En un mot, notre constitution composée de corps et d'âme exige que notre intelligence soit féconde, et que son fruit spirituel puisse, pour ainsi parler, s'incarner dans la sensibilité.

Telles sont les pensées que m'inspire saint Bonaventure, lorsqu'il dit que l'intelligence de l'homme est naturellement féconde.

§ 7. — Caractère personnel du verbe mental.

Je ne puis me lasser de le répéter : « nature » et « personne » répondent à des concepts irréductibles entre eux, tout autant que pour une même ligne droite la « longueur » et la « direction ». On peut bien passer de l'une à l'autre, en vertu de leur identité réelle ; mais il est impossible de déduire l'un de l'autre leurs concepts formels. Il y aura donc nécessairement des obscurités dans toute théorie qui entrera par l'ordre de la nature pour parvenir à l'ordre des personnes.

J'ai cependant montré comment la théorie de saint Thomas sur le « concept » mental se prêtait à certaines considérations de l'ordre personnel. Saint Bonaventure, en rattachant le verbe à la « parole » extérieure, nous ouvre le chemin pour d'autres considérations intéressantes.

Considérons toujours la parole dans un maître qui enseigne ses disciples. Je constate dans cette parole deux caractères : — Elle manifeste la pensée du maître ; — elle atteste sa vérité.

La parole manifeste. Par là, je reconnais qu'elle procède comme une image, et je retrouve la relation d'origine. Mais, à vrai dire, ce caractère ne m'oblige point encore à sortir de l'ordre des natures. On peut dire, de la même façon, que la lumière manifeste le soleil dont elle rayonne, que la chaleur manifeste le corps chaud dont elle émane, que les accidents manifestent la substance qui les supporte, que l'effet manifeste la cause qui le produit. Ces manifestations sont des relations, sans doute, mais des relations entre des « natures ». Donc, encore une fois, de ce que la parole manifeste la pensée du maître, il ne s'ensuit pas clairement qu'elle ait un caractère personnel.

Mais *la parole atteste :* — Et qu'atteste-t-elle? — Sa vérité. — Et quel témoignage apporte-t-elle? — Le témoignage de la personne parlante.

La parole du maître réclame d'être crue, précisément parce qu'elle est la parole du maître. Pour le disciple, la première et la dernière raison est : *magister dixit.* S'il discute, s'il hésite, il s'érige dès lors en critique, il cesse d'être disciple. On le voit : toute la dignité, toute la crédibilité de la parole provient de la personne qui parle. Et voilà pourquoi refuser d'ajouter foi à la parole de quelqu'un, c'est lui faire une injure personnelle.

La parole est donc en rapport formel, direct, immédiat avec la personne parlante. Cette parole peut manifester une multitude d'idées diverses; mais ce sont là des choses transportées dans un « contenant », et ce contenant est une parole personnelle. C'est ainsi qu'un message royal apporte aux peuples le texte des lois, contenu sous le sceau qui atteste la provenance royale.

Saint Thomas a très bien mis en lumière cette distinction entre le contenant et le contenu de la parole divine. « Être dit » est un mot passif qui peut répondre à deux sens. La parole « est dite », et tout ce qui est signifié par la parole « est dit ». En Dieu, les trois personnes et toutes les créatures « sont dites » de cette seconde manière, mais dans un seul Verbe qui « est dit » de la première manière. Il n'y a qu'un « disant » qui est le Père; il n'y a qu'une « parole » qui est le Fils; mais dans cette unique parole, qui est « dite » par un seul parlant, les trois personnes sont « dites » (1).

Tel est le caractère personnel de la parole vocale. Le retrouve-t-on dans le verbe mental? Il n'y a pas à en douter, si l'on admet avec Richard que la parole n'est pas autre chose que le verbe du cœur revêtu de matière. D'ailleurs, cette relation formelle du concept à la personne concevante nous est révélée par des faits de conscience. De là, en effet, l'attachement de chacun pour sa propre parole intérieure et la joie qui en accompagne la naissance.

Remontons maintenant des similitudes créées aux divins mystères, et prenons pour guide saint Bonaventure, puisque c'est lui qui nous occupe dans cette *Étude*.

Dieu est fécond, donc il engendre un Fils consubstantiel. C'est un véritable fils, donc une image de son père. C'est une image sortie d'un sein intellectuel, donc une parole

(1) « Dicitur enim non solum verbum, sed res quæ verbo intelligitur vel significatur. Sic ergo uni soli personæ in divinis convenit dici eo modo quo dicitur verbum; eo vero modo, quo dicitur res in verbo intellecta, cuilibet personæ convenit dici ». S. Thomas, I, q. 34, a. 1, ad 3^{um}.

véritablement « conçue » naissante et manifestante. De plus, cette parole est *attestante,* parce qu'elle procède formellement de la personne du Père. Donc elle est une personne parce qu'elle procède d'une personne; elle est Verbe parce qu'elle est Image; elle est Image parce qu'elle est Fils.

CHAPITRE V.

TROISIÈME PERSONNE.

ARTICLE I.

GÉNÉRALITÉS.

§ 1. — Écueil de la théorie psychologique.

Lorsqu'un joaillier compare deux diamants, il ne se contente pas de les examiner chacun une fois et séparément. Il les manie avec complaisance, tantôt l'un après l'autre, tantôt ensemble, recommençant vingt fois les mêmes expériences de lumière, pour admirer davantage l'éclat de ces bijoux et pour mieux distinguer la différence de leurs feux. Que cet exemple me serve d'excuse auprès du lecteur, lorsque je me laisse aller à des répétitions qui nous rendent plus familières les théories de nos maîtres.

Souvent on entend expliquer le mystère de la Trinité par cette courte phrase : « Dieu se connaît Soi-même, donc en lui procession par voie d'intelligence; Dieu s'aime Soi-même, donc procession par voie d'amour ».

Mais si l'on n'y prend pas garde, on glisse ainsi hors de l'interprétation exacte du mystère.

Je l'ai déjà dit, et je ne cesse point de le répéter. Lorsque s'inspirant de la méthode augustinienne, on établit un rapprochement entre les processions divines et les opérations de l'âme humaine, il faut ne voir là que ce qu'y voyait saint Augustin lui-même : une simple comparaison, une similitude pleine de dissemblances. Il y aurait méprise à croire que, par le jeu des opérations mentales, on puisse atteindre la réalité des processions divines. C'est l'erreur dans laquelle sont tombés tous les rationalistes qui ont cherché dans les saintes audaces d'Augustin un prétexte à leurs sacrilèges témérités. Depuis Abailard jusqu'à nos modernes déistes, tous ceux qui ont prétendu réduire le Mystère aux proportions de la raison, ont répété cette formule de saveur sabellienne : « La Trinité n'est pas autre chose que Dieu se connaissant et s'aimant Soi-même ».

Il faut l'avouer : la pente est glissante. Considérer en elles-mêmes les opérations mentales de pensée et d'amour, c'est s'en tenir à la considération de la nature constituée par sa propre essence, indépendamment du suppôt où elle subsiste. A la vérité, dans ce fonctionnement naturel des facultés, on peut bien distinguer un principe et des termes d'opération. Mais cette distinction ne fait pas sortir de l'ordre de la nature ; car principe et terme d'une opération naturelle sont eux-mêmes choses de nature. Ce n'est donc que par un acte de foi que le théologien passe de cette analyse psychologique à la distinction des personnes divines : « Ce qui en nous, dit-il, n'établit qu'une distinction logique entre les éléments

d'une même opération naturelle, constitue en Dieu une distinction réelle entre des personnes différentes ». Mais c'est précisément devant cet acte de foi que le rationaliste s'arrête. Il se refuse à passer de l'ordre naturel à l'ordre personnel, et confisque, au profit de son Dieu philosophique, tous les trésors accumulés par nos ancêtres à l'honneur de la très adorable Trinité.

§ 2. — Comment on évite cet écueil.

Les grands docteurs de la Scolastique ne se sont point contentés d'affirmer leur foi ; ils l'ont prise pour guides dans leurs méditations philosophiques. Aussi, dans leurs analyses psychologiques, ils ont cherché à parvenir aux principes « personnels » des opérations « naturelles ».

Nous avons vu, dans l'*Étude* sur saint Thomas, comment ce Maître oppose au verbe mental, non point précisément la pensée ou l'intelligence, mais le « pensant » et le « disant »; comment il oppose à l'amour, non point la faculté voulante, mais l' « aimant ».

Il y a là une admirable habileté de langage, qui contraint l'esprit à passer de la nature, *principium quo,* au suppôt, *principium quod.* Et puisqu'un suppôt raisonnable est une personne, nous voilà, semble-t-il, parvenu à l'ordre personnel.

Cependant une difficulté demeure. Ne s'agirait-il pas ici simplement de ce qu'on nomme un « principe d'attribution »? Je sais, en effet, qu'en vertu de l'identité de la personne et de la nature concrète, on peut *attribuer* à la personne ce qui est le fait de la nature. Le corps de Socrate est dans un bateau en marche ; on peut dire que

Socrate se déplace. L'imagination de Socrate divague pendant son sommeil; on peut dire que Socrate rêve. Ce ne sont là que des « attributions » au *principium quod*, d'opérations qui procèdent formellement du *principium quo*, et dans lesquelles la personne n'exerce aucune influence déterminante. On doit juger de même tous les actes indélibérés. Lorsque, sous le coup d'un affront, Socrate éprouve un mouvement subit de colère, on peut dire que Socrate s'irrite. Mais ce n'est là qu'une attribution nominale; car la personne de Socrate n'est pas responsable de l'émotion de sa nature, tant qu'elle n'y a pas donné son consentement.

Si l'on veut parvenir à des opérations formellement personnelles, il faut considérer les actes dans lesquels la personne est un « possesseur » disposant de ce qu'elle possède. Elle en dispose, non point par un entraînement forcé, mais à son gré, en vertu de sa domination sur sa nature, suivant l'adage : *persona est sui juris*. La personne dispose de sa nature et la meut, de telle sorte que la raison première et dernière de cette mise en œuvre ne doive point être cherchée dans l'essence de la nature mue, mais dans le caractère de la personne mouvante.

Or si l'on admet avec saint Bonaventure que ce caractère personnel est une tendance « extatique », alors on comprend que la personne est formellement féconde, et de toutes les manières. Cette fécondité est d'ordre formellement personnel, et ses termes sont des personnes parce que le principe est une personne.

Cette considération va briller de tout son éclat dans la comparaison des diverses théories relatives à la procession du Saint-Esprit.

§ 3. — Saint Anselme, saint Thomas, saint Bonaventure.

Le fondateur de la Scolastique, saint Anselme, explique comme il suit, la procession du Saint-Esprit :

« Il serait absurde, dit-il, de nier que Dieu s'aime, de même qu'il a mémoire de soi et qu'il pense à soi; puisque l'on démontre de l'âme raisonnable qu'elle peut aimer soi et Dieu, par là même qu'elle peut se souvenir de soi et de Dieu, et qu'elle peut connaître soi et Dieu. En effet, oiseuses et inutiles seraient la mémoire et la connaissance de chose quelconque, si leurs opérations n'aboutissaient à aimer ou à réprouver cette chose, suivant que la raison l'exige. Donc Dieu s'aime Soi-même, comme il se souvient de Soi et comme il pense à Soi » (1).

Saint Anselme, il est vrai, place bien cet amour dans les personnes mêmes du Père et du Fils. Mais cet amour personnel semble être pour chaque personne, *d'abord* l'amour de soi-même et de sa propre nature, *ensuite* l'amour de l'autre en vertu de l'identité de nature.

« Si Dieu s'aime, dit-il, sans aucun doute le Père s'aime, le Fils s'aime, et chacun aime l'autre. Car le Père est Dieu, le Fils est Dieu, et tous les deux ensemble sont un seul Dieu. Puisque chacun se souvient également et de soi et de l'autre, et pense également à soi et à l'autre ; puisque, d'ailleurs, c'est identiquement la même chose qui aime et qui est aimée, soit dans le Père soit dans le Fils, il est nécessaire que chacun aime et soi-même et l'autre dans un égal amour » (2).

Vous le voyez : le Père et le Fils ont un seul amour, parce que tous deux ils aiment, en soi et en l'autre, la même

(1) S. Anselme, *Monologium,* chap. 49.
(2) *Ibid.,* c. 51.

et unique divinité. L'objet de cet amour est commun, et c'est pour cela que son principe est commun aux deux premières personnes. Aussi, l'amour de chacune d'elles pour soi-même entre en ligne de compte dans l'amour total dont procède la troisième personne.

Saint Thomas adopte cette manière de voir, à en juger par des phrases telles que les suivantes :

« Le Saint-Esprit procède comme amour, en tant que Dieu s'aime Soi-même. Il procède donc naturellement, bien qu'il procède par voie de volonté » (1). — « Puisque le Père par une unique dilection aime Soi et le Fils, et réciproquement, il y a donc dans le Saint-Esprit, en tant qu'il est l'amour, un rapport du Père au Fils et réciproquement, comme l'aimant se rapporte à l'aimé. » (2) — « Il faut dire que dans le Saint-Esprit, le Père aime non seulement le Fils, mais Soi-même et nous » (3).

Quant à saint Bonaventure, il reste constamment fidèle à l'adage dionisien : « l'amour est extatique ». L'amour de libéralité n'est pas un amour qui se réfléchisse, même partiellement, sur la personne aimante; l'amour de charité est l'amour d'un autre. Aussi, non seulement le docteur Séraphique reproduit les sentences des anciens Pères affirmant que le Saint-Esprit procède formellement de l'amour mutuel du Père pour le Fils et du Fils pour le Père; mais, plus hardi que les autres scolastiques, il bannit de cette procession tout amour d'une personne pour soi-même. Écoutons-le :

---

(1) S. Thomas, I, q. 41. a. 2, ad 3^{um}.
(2) *Ibid.*, q. 37, a. 1, ad 3^{um}.
(3) *Ibid.*, q. 37, a. 2, ad 3^{um}.

« Pour la complète raison d'une procession, deux choses sont requises : origine de l'un, et tendance vers un autre. Aussi l'amour qui est le Saint-Esprit ne procède pas du Père en tant qu'il s'aime soi-même, ni du Fils en tant qu'il s'aime Soi-même ; mais il procède en tant que l'un aime l'autre, puisqu'il est un nœud. Donc le Saint-Esprit est l'amour par lequel l'aimant tend vers un autre. On trouve donc là les deux caractères qui complètent la raison d'une procession parfaite » (1).

Cette déclaration est aussi nette que possible. L'amour personnel dont procède le Saint-Esprit n'est pas, même partiellement, l'amour de soi, mais uniquement l'amour d'un autre.

O mystère de libéralité et de désintéressement ! Le Père s'oublie, en quelque sorte, pour aimer uniquement son Fils ; et s'il s'aime, c'est parce qu'il se retrouve dans son Fils : *Tu es Filius meus dilectus, in te complacui mihi.* Le Fils est tout entier à aimer son Père ; et s'il s'aime, c'est dans son Père, car il s'est sacrifié pour montrer au monde comment il aimait son Père : *ut cognoscat mundus quia diligo Patrem, eamus.*

§ 4. — Retour sur l'amour naturel et l'amour personnel.

En affirmant cette libéralité tout extatique de l'amour personnel, notre docteur évite la grosse difficulté que j'ai signalée ailleurs. Le Saint-Esprit, dit-on, s'aime

(1) « Amor, qui est Spiritus Sanctus, non procedit a Patre in quantum amat se, nec a Filio in quantum amat se ; sed in quantum unus amat alterum, quia nexus est. Ergo Spiritus Sanctus est amor quo amans tendit in alium ». S. Bonav., I, dist. 13 a. 1, q. 1, *Fundamenta.*

soi-même, en même temps qu'il aime le Père et le Fils. Pourquoi donc son opération d'aimer est-elle seule à n'avoir pas un terme d'amour?

Dans la théorie actuelle, l'objection se présente en sens contraire. Puisque « l'amour » est une personne, il se distingue de « l'aimant » et de « l'aimé »; le Saint-Esprit qui est « l'amour », ne serait-il donc ni aimant ni aimé? — Prenez garde, répond saint Bonaventure, de confondre l'amour notionnel et l'amour essentiel. « Celui-ci ne dit pas une sortie hors de l'aimant, mais seulement une complaisance de volonté, dans laquelle chaque personne aime et est aimée » (1).

Constamment, notre docteur insiste sur la distinction entre le vouloir naturel du bien et la volition personnelle qui sort d'elle-même.

« La volonté divine, dit-il, peut-être considérée de deux manières par rapport à l'objet voulu. Elle peut être une volonté d'approbation et de dilection; dans ce cas, elle se rapporte à tout bien, qu'il soit nécessaire ou contingent, qu'il soit créé ou incréé, qu'il procède d'un autre ou n'en procède point. C'est évident, puisqu'on dit en toute vérité : « le Père veut être Dieu. » — Mais on peut considérer aussi la volonté divine, en tant qu'elle produit » (2).

Et c'est à cette volonté active, productrice, ajoute notre docteur, qu'il faut attribuer la procession du Saint-Esprit, non pas, bien entendu, par une causalité efficiente, mais par une sortie de la personne aimante.

Encore une fois, la volonté que saint Bonaventure

---

(1) S. Bonav., I, dist. 10, a. 2, q. 1, ad 4^{um}.
(2) *Ibid.*, I, dist. 6, q. 2.

oppose à la nature, n'est pas cette simple approbation du bien, cette complaisance naturelle dans le bien, qui est la disposition essentielle à toute volonté et qui, faisant partie de la nature divine, est commune aux trois. — La volonté dont procède le Saint-Esprit est une volonté personnelle, c'est-à-dire, une volonté à la disposition d'une personne maîtresse de conduire de diriger toutes les facultés naturelles dont elle est propriétaire. En nous, une telle volonté est ce qu'on appelle le libre arbitre. En Dieu, c'est une volonté, qui est au-dessus de toute contingence et de toute nécessité, mais qui reçoit de la personne qui la possède, sa direction et sa détermination.

§ 5. — « Usus in munere ».

Telle est la conception de saint Bonaventure, et c'est par là qu'il explique très heureusement la mystérieuse expression de saint Hilaire : *Usus in munere.*

« Le Saint-Esprit, dit-il, procède par manière de volonté et d'amour. On devait donc lui approprier un nom qui signifiât l'acte de volonté. Ce nom est l'*usage*. Car « user » signifie mettre quelque chose à l'emploi de la volonté, soit comme moyen soit comme jouissance, « uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis, sive ad utendum, sive ad fruendum ». Or on jouit par amour et l'on use par amour, puisque l'amour est le poids et l'ordre. Donc le mot : *usage* a été justement approprié au Saint-Esprit. Et par là se trouve résolue la dernière question. L'usage n'est point pris ici par opposition à la jouissance, mais en tant que ce mot signifie tout ce qu'englobe l'acte libre de l'amour, « prout dicit amoris complexum et actum liberum » (1).

(1) S. Bonav., I, dist. 31, p. 2, a. 1, q. 3.

§ 6. — Des diverses sortes de dilection.

Je ne puis mieux résumer cette doctrine, qu'en reproduisant un passage du docteur Séraphique :

« Le mot *dilection*, dit-il, peut être pris en Dieu, ou par rapport à l'essence, ou par rapport à l'acte notionnel, ou par rapport à la personne. On peut le dire par rapport à l'essence; car chaque personne s'aime elle-même. On peut le dire par rapport à l'acte notionnel; car le Père et le Fils s'accordent à produire le Saint-Esprit, « concordant in spirando spiritum sanctum », et cette concorde est un amour ou une « dilection ». Enfin on peut le dire dans le sens personnel; car Celui qui est produit par voie de parfaite libéralité ne peut être qu'amour ou « dilection ».

« On pourrait, continue saint Bonaventure, trouver un exemple dans l'affection créée par laquelle s'aiment un époux et une épouse. Ils s'aiment d'un amour « social » pour vivre ensemble. De plus, ils s'aiment d'un amour « conjugal » pour procréer l'enfant. Et si cet enfant était produit par la seule concorde de la volonté, il serait « amour ». Mais, de fait, il n'est que l' « aimé », à moins qu'on ne l'appelle « amour » par une sorte d'emphase. Mais en Dieu, il est vraiment et proprement l' « amour », ayant à la fois les caractères d'amour et d'hypostase : d'amour, parce qu'il procède immédiatement d'une volonté très libérale par manière de parfaite libéralité; d'hypostase, parce que, se distinguant de son principe producteur et ne pouvant s'en distinguer essentiellement, il s'en distingue personnellement » (1).

En lisant cette belle page, une réflexion m'échappe. Pour comprendre le docteur Séraphique, il faut, comme lui,

(1) S. Bonav., I, dist., 10, a. 2, q. 1.

penser par le cœur. Et en vérité, si l'homme est à l'image de Dieu par ses trois facultés de mémoire, d'intelligence et de volonté, ne doit-on pas conclure que, pour que l'exercice de chacune parvienne à son apogée, il faut qu'elle agisse en communauté des deux autres? Et n'est-ce pas lorsqu'on médite sur la Trinité elle-même, qu'il convient davantage de pratiquer la « circuminsession » de l'intelligence et du cœur?

ARTICLE II.

DÉMONSTRATION RATIONNELLE.

§ 1. — Point de départ.

Saint Bonaventure s'est employé, comme tous les scolastiques, à donner des raisons de convenance au sujet de la procession par voie d'amour. Il s'inspire de Richard de Saint-Victor; mais évitant l'excès de confiance de ce penseur, il répète souvent, comme saint Thomas, que ces arguments rationnels ne pénètrent pas le mystère, et ne servent qu'à incliner l'âme vers l'acquiescement de la foi. *Arguit et commendat*, disait Hugues de Saint-Victor. Cette déclaration bien affirmée, il s'empare résolument des belles pensées de Richard, et se contente de les mettre dans un ordre logique et de les éclairer à la flamme de son style.

Pour que le lecteur suive facilement ces hautes contemplations, je l'invite à bien se remettre devant l'esprit le point de départ adopté par le docteur Séraphique.

Tout en haut des réalités divines, une personne déjà subsistante par la propriété de son innascibilité : personne possédant une nature et une volonté dont elle est maîtresse. Cette personne est vivante, active, féconde ; donc elle se porte de tout son poids vers les actes d'une double fécondité : fécondité de nature et fécondité de volonté. En particulier, la procession du Saint-Esprit a pour raison une extase de la volonté personnelle, suivant la parole de saint Denis : « L'amour sort de soi ».

Partant de là, saint Bonaventure dispose sa théorie en trois propositions, qui sont comme autant de pas successifs dans une même direction. Pour les faire connaître, lors même que je ne citerai pas exactement, je me rapprocherai le plus possible du texte.

§ 2. — Première proposition : Il existe une procession par voie de libéralité.

Il faut admettre qu'en Dieu il y a une personne procédant par voie de libéralité, car tout agent produit ou par nature ou par volonté, et de même que la fécondité est la perfection de la nature, la libéralité est la perfection de la volonté. De même donc que le Père, à cause de la perfection de sa nature, ne peut point ne pas produire une personne par voie de fécondité ; de même, à cause de la perfection de sa volonté, il ne peut point ne pas produire une personne par voie de libéralité. « C'est là,

dit notre docteur, la raison propre de la procession du Saint-Esprit, « et hæc est ratio propria hujus emanationis » (1).

Avant d'aller plus loin, je m'arrête un instant pour admirer la beauté de cette conception. Saint Augustin nous dit que la tradition ne nous apprend guère qu'une seule chose au sujet du Saint-Esprit, savoir, qu'il est le Don égal au Donateur (2). Or il faut un certain effort pour comprendre comment un don est formellement le terme d'un amour qu'on se porte à soi-même. Mais tout s'éclaircit lorsque l'on considère la volonté, non seulement dans son objet qui est le « bien », mais, en même temps, dans son sujet qui est le « bon ». Le « Bon » est *extatique*, il sort de soi ; donc sa volonté est libérale ; le Bon donne le bien. La libéralité est ce qu'il y a de plus intime, de plus parfait, ce qui est éminemment bon dans une volonté bonne (3). C'est là ce que notre docteur appelle si souvent la « fécondité » de la volonté. Et voilà pourquoi l'acte de suréminente perfection dans la volonté divine va droit et immédiatement à un terme dont un des noms propres est le DON.

---

(1) S. Bonav., I, dist. 10, a. 1, q. 1.

(2) .. « Nisi quod eum Donum Dei esse prædicant, ut Deum credamus non seipso inferius Donum dare ». *Lib. de Fide et symbole*, cap. 9.

(3) Les philosophes distinguent trop en Dieu entre ce qu'ils appellent *bonitas metaphysica* et ce qu'ils appellent *bonitas moralis seu benignitas*. Le sentiment populaire est plus exact, lorsqu'il ne considère en le « bon Dieu » qu'une bonté qui est toute bénignité.

§ 3. — Deuxième proposition : Cette libéralité est un amour.

Peut-on pénétrer davantage dans cette libéralité de la volonté divine?

Oui, répond saint Bonaventure (1). Cette libéralité dont procède le Saint-Esprit, n'est pas une simple munificence, mais un amour ; « car on ne donne vraiment que lorsqu'on donne par amour ».

« Si donc on admet en Dieu une émanation par voie de volonté, il est nécessaire que cette émanation soit, entre toutes, la première et la plus noble. Or telle est l'émanation par voie d'amour, comme nous le constatons dans la conscience de notre âme. En effet, l'affection d'amour est la première entre toutes les affections et la racine de toutes les autres, comme saint Augustin le dit en plusieurs endroits, et surtout dans le quatorzième Livre de la *Trinité*. En outre, cette affection est la plus noble entre toutes, parce qu'elle tient davantage de la libéralité. C'est le don dans lequel sont donnés tous les autres dons, et dans lequel consistent toutes les délices d'une substance spirituelle. Et voilà pourquoi, parmi les choses créées, on ne peut rien rencontrer d'aussi délicieux que l'amour mutuel. Sans amour, aucunes délices. Aussi le Philosophe dit-il que l'amitié, ou bien est la béatitude même, ou du moins est toujours accompagnée de béatitude. Concluons que s'il existe en Dieu une émanation par voie de libéralité, il est nécessaire qu'elle soit la première et la plus excellente, et par conséquent, il est nécessaire qu'elle soit par voie d'amour ».

En lisant cette démonstration, je me rappelle ces paroles de saint Augustin : *Qui amat intelligit quod dico!*

---

(1) S. Bonav., *ibid.*, q. 2.

Cet amour que chante saint Bonaventure, c'est un amour spirituel, c'est la charité unifiante; et ce caractère lui fournit deux nouvelles raisons bien dignes d'être rapportées. La première est une raison d'ordre métaphysique. La souveraine perfection de la pluralité, dit-il en s'inspirant encore de saint Denis, est dans l'unité; à vrai dire, il n'y a pas de nombre sans unité. On doit en conclure que, là où il y a des choses distinctes, la souveraine perfection est dans l'union qui les joint.

« Or, entre toutes les unions qui relient les choses distinctes, la souveraine, la plus délicieuse, est l'union de charité. Si donc en Dieu il y a distinction, il y a union; et s'il y a union, il y a émanation de charité » (1).

La seconde raison est d'ordre surnaturel et s'appuie sur la vraie théologie de la grâce sanctifiante.

« C'est le Saint-Esprit, dit notre docteur, qui, existant et habitant en nous, nous fait semblables à la souveraine Trinité, comme dit le Seigneur : *ut sint unum sicut et nos.* Or le Saint-Esprit, existant en nous, produit d'abord l'amour de charité, suivant saint Paul : *charitas Dei diffusa est in cordibus nostris.* Il est donc nécessaire de rencontrer, dans la souveraine Trinité elle-même et avant notre sanctification, une émanation de charité » (2).

§ 4. — Troisième proposition : Cet amour est une charité mutuelle.

Saint Bonaventure a déjà fait deux pas. En Dieu, une personne procède par voie de libéralité et de don; cette éma-

(1) S. Bonav., q. 2.
(2) *Ibid.*

nation est par voie d'amour. — Il fait un dernier pas qui complète sa théorie. « Cet amour, ajoute-t-il, est une charité mutuelle. » En effet, une dilection qui n'est pas mutuelle est une dilection « boiteuse »; un amour pur et libéral qui n'est point payé de retour se heurte « à l'injustice et à l'ingratitude ».

« Donc, puisque l'amour reçoit de la réciprocité sa perfection de joie, d'union et de droiture; ou bien il ne faut pas soutenir qu'en Dieu une personne procède par voie d'amour, ou bien il faut convenir que cette procession d'amour est par voie de charité mutuelle » (1).

Quelle force, n'est-il pas vrai, et quelle droiture dans un raisonnement qui part d'un cœur séraphique!

§ 5. — Caractères de cette charité.

Pour mieux comprendre comment notre docteur comprend cette charité mutuelle, écoutons ses réponses aux objections.

« Si l'amour est mutuel, c'est aussi bien l'amour du Fils pour le Père que du Père pour le Fils; donc le Père reçoit quelque chose du Fils, ce qui est absurde ».

— Non, répond saint Bonaventure :

« car l'aimant tend par l'amour vers l'aimé, sans qu'il soit nécessaire qu'il lui donne rien. Autrement, nous aussi, nous donnerions quelque chose à Dieu lorsque nous l'aimons ».

Méditons cette réponse. N'avons-nous pas dit que la plus

(1) S. Bonav., q. 3.

belle vertu de la volonté était d'être libérale et de donner? — C'est vrai. Mais une volonté peut être libérale et donner, sans aimer autrement qu'en donnant; et c'est là ce qu'on appelle la munificence. Au contraire, une volonté peut aimer sans donner, parce qu'elle n'a rien que soi à donner. Le Père, par son amour, ne donne rien à son Fils, et ne peut rien lui donner, puisqu'en l'engendrant il lui a déjà communiqué tout ce qu'il a et tout ce qu'il est : substance, nature, perfections essentielles, et jusqu'à la fécondité de volonté. Mais il peut encore lui donner sa propre personne, par un amour qui la joigne sans confusion à la personne du Fils. En d'autres termes, sans rien donner, le Père tend vers le Fils et le Fils tend vers le Père, pour entrelacer leurs deux personnes distinctes dans un même nœud de charité mutuelle. Et ceci nous montre que le pur amour est un amour personnel, c'est-à-dire, un amour de personne à personne. Les dons suivent, s'il y a place à des dons; car l'amour réclame l'égalité, comme le même niveau s'établit dans des vases qui communiquent. Mais encore une fois, les largesses sont la conséquence et non l'essence de l'amour. Le païen donne au pauvre sans l'aimer, uniquement pour satisfaire sa propre sensibilité; le chrétien fait l'aumône, parce que dans la personne du pauvre il aime la personne de Jésus-Christ.

Saint Bonaventure se pose une autre objection, empruntée à la terminologie de Richard :

« Aimer qui nous aime, c'est faire son devoir; car c'est un devoir de rendre à égalité. Donc, si en Dieu il y a amour mutuel, il y a amour *dû*. Donc cet amour n'est pas purement libéral, ce qui est absurde ».

A cette difficulté notre docteur répond :

« L'amour est *dû* parce qu'il est droit, *quia rectus*. Mais cependant l'amour ne considère pas le devoir. Aussi, à quelque titre qu'il soit dû, pourvu que le devoir n'entre pas en compte, la libéralité de l'amour n'en est point diminuée; bien plus, sa droiture en paraît davatange, « immo ostenditur ratio rectitudinis ».

Dans cette courte réponse, quelle lumière pour le traité de la charité! Je dois, il est bien sûr, tout mon amour à Dieu, puisqu'il m'a tout donné : devoir de justice, devoir d'intérêt, devoir de gratitude. Mais ce n'est pas encore la charité, et mon amour doit s'élever plus haut. Dieu m'invite à l'aimer par *droiture* de cœur, par pure libéralité, comme il m'aime lui-même. Il m'invite à l'aimer tout droit, comme il m'aime tout droit; à l'aimer par un amour qui tend d'une personne à une personne, sans passer par les natures; comme deux flèches se croisent en volant tout droit d'une colline à une autre. Ainsi Thérèse aimait son Dieu; ainsi Thérèse parlait à son Dieu, sans se soucier qu'elle ne fût qu'une pauvre femme.

ARTICLE III.

LE DON ET LE VERBE.

§ 1. — Titre de Don expliqué par saint Augustin.

Toute l'antiquité chrétienne a reconnu dans le mot : DON, un titre personnel de la troisième personne. Saint Augustin a réuni les témoignages scripturaux qui nous ré-

vèlent ce nom adorable. « Faut-il donc aussi prouver, dit-il, que le Saint-Esprit est appelé le Don de Dieu dans les saintes Écritures » (1). Il reconnaît même que les anciens Pères de l'Église n'ont guère signalé dans le Saint-Esprit que la propriété d'être le Don (2). Mais cette appellation est pleine de mystères, et soulève plusieurs questions sur lesquelles s'est exercée la sagacité d'Augustin.

Il montre d'abord (3) que ce nom a un caractère relatif, comme tous les noms propres des personnes divines. Car le *don* provient toujours d'un *donateur*. « Donum ergo donatoris et donator doni, cum dicimus, relative utrumque ad invicem dicimus ». Il convient, par conséquent, au Saint-Esprit, en le distinguant des deux personnes dont il procède.

Saint Augustin remarque ensuite qu'un don ne se rapporte pas seulement au donateur, mais encore au donataire. « Quod datum est, et ad eum qui dedit refertur, et ad eos quibus dedit » (4). Par conséquent, le titre de « Don » indique une relation formelle entre le Saint-Esprit et la créature.

— Mais quoi! le Saint-Esprit n'a pu être donné que dans le temps : aurait-il donc commencé dans le temps à être le Don? Et comment alors une telle dénomination serait-elle caractéristique d'une personne éternelle? — Saint Augustin a résolu cette difficulté par une heureuse distinction qui a été reproduite par toute la Scolas-

(1) S. Augustin, *de Trinitate,* lib. XV, c. 19.
(2) *Ibid., de Fide et symbolo,* c. 9.
(3) *Ibid., de Trinitate,* lib. V, n° 12.
(4) *Ibid.,* n° 15.

tique. Il faut, dit-il, distinguer dans le « Don » comme trois états, qui répondent aux trois mots : *donatum*, *donandum*, *donabile*. Le « Don » n'a été donné, *donatum*, que dans le temps; mais de toute éternité il fut décrété qu'il serait donné, *donandum;* et d'ailleurs, avant ce libre décret de la volonté divine, il était, par lui-même, susceptible d'être donné, *donabile*, en vertu même de son caractère personnel : « quia sic procedebat ut esset donabile, jam donum erat et antequam esset cui daretur » (1).

Ainsi, le titre de « Don » convient éternellement au Saint-Esprit, « nam sempiterne Spiritus donum, temporaliter autem donatum » (2). Et c'est bien là un titre personnel, car il distingue la procession du Saint-Esprit de la génération du Fils : « exiit, non quomodo *natus*, sed quomodo *datus* » (3). Enfin, ce n'est pas là un titre accidentel, mais un nom propre répondant à l'être même de la troisième personne, comme le nom de Fils répond à l'être même de la seconde, « quemadmodum Filius non hoc tantum habet *nascendo* ut Filius sit sed omnino ut sit » (4).

J'ai cité saint Augustin lui-même, parce que tous les scolastiques n'ont fait que le répéter.

§ 2. — Ce titre signifie une relation à la créature.

Il est bien établi que le titre de DON est de toute éternité un des noms propres du Saint-Esprit. Mais il demeure

(1) S. Augustin, *de Trinitate*, lib. V, n° 16.
(2) *Ibid.*, lib. V, n° 17.
(3) *Ibid.*, n° 15.
(4) *Ibid.*, n° 16.

encore une difficulté à résoudre. Je sais que les noms propres des personnes divines sont des noms relatifs, puisque les personnes sont des relations personnelles. Mais je sais aussi que ce sont là des relations de Dieu à Dieu. Père, Fils, Image, Verbe, Esprit, Amour : voilà des noms dont je me rends compte; car ils servent à exprimer les ineffables relations entre les personnes qui sont Dieu. Rien dans tous ces noms célestes qui s'incline vers la terre. Seul le titre de « Don » exprime une relation à la créature. Une personne divine peut-elle être distinguée d'une autre par une relation si inférieure ? Saint Bonaventure présente cette difficulté dans le syllogisme suivant :

« Pour aucune autre personne, la propriété distinctive ne se tire d'une relation à la créature, ou n'exprime une telle relation. Mais il en est ainsi du Don. Par conséquent, le Don n'exprime pas une propriété distinctive » (1).

A cette difficulté, notre docteur apporte d'abord une réponse, dont il ne nomme pas l'auteur, mais qui a une saveur bien grecque.

« A ce qu'on objecte qu'on ne trouve pas cette relation à la créature dans aucun nom d'une autre personne, quelqu'un répond que le Saint-Esprit est la troisième personne et que, par conséquent, suivant notre manière de concevoir, elle est en rapport plus immédiat avec nous, « ideo nobis secundum rationem intelligendi immediatior ». Et c'est pour cela que sa propriété s'exprime par sa relation avec nous, et qu'il n'en est pas ainsi des autres personnes ».

(1) S. Bonav., I, dist. 18, a. 1, q. 5. *ad oppositum.*

§ 3. — Il en est de même du titre de Verbe.

Mais saint Bonaventure élargit cette solution :

« On peut, dit-il, résoudre autrement l'objection, en la sapant par la base. En effet, si le « Don » exprime un rapport aux créatures, il en est de même du titre de « Verbe », comme on l'expliquera plus loin » (1).

En effet, toute la Scolastique a suivi saint Augustin enseignant que le nom de « Verbe » emporte une relation aux créatures (2). De là, cette question discutée par tous les auteurs : « utrum in nomine Verbi importetur respectus ad creaturam ».

Leur solution est au fond toujours la même, telle que l'avait fournie saint Augustin. Dieu connaît l'Incréé et la créature dans un seul acte de son intelligence. Donc le concept, terme de cet acte, doit exprimer à la fois le créateur et la créature.

Mais il y a des nuances dans les diverses manières de développer cette explication, suivant les diverses théories des processions divines. Saint Thomas considère le verbe, comme le « terme » immanent de la pensée, tandis que saint Bonaventure y voit le fruit d'une véritable « conception » et d'un enfantement par voie de réelle fécondité. Voyons comment cette différence se trahira dans l'explication de la question actuelle.

---

(1) S. Bonav., *ibid.*

(2) « Melius in hoc loco Verbum interpretamur, ut signetur non tantum ad Patrem respectus, sed etiam ad quæ facta sunt operativa potentia. » S. Augustin, *lib.* 83 *quæst.*, q. 63.

§ 4. — Explication qu'en fournit saint Thomas.

« Dieu, dit saint Thomas, se pense et pense toutes choses par un seul et même acte. Donc son Verbe exprime non seulement le Père mais aussi les créatures. Et comme la science de Dieu est, par rapport à Dieu simple connaissance, et par rapport aux créatures connaissance et cause efficiente : ainsi par rapport à ce qui est dans le Père, le Verbe de Dieu *exprime* seulement; mais par rapport aux créatures, il *exprime et opère* » (1).

Pour le Saint-Esprit, l'explication est semblable :

De même, dit saint Thomas, que le Père se dit et dit toute créature par le Verbe qu'il a engendré, en tant que le Verbe engendré suffit à représenter le Père et toute créature : ainsi, Dieu s'aime et aime toute créature dans le Saint-Esprit, en tant que le Saint-Esprit procède comme l'amour de la Bonté première, suivant laquelle le Père s'aime et aime toute créature. Il apparaît donc qu'il y a rapport à la créature, soit dans le Verbe, soit dans l'Amour procédant; mais c'est un rapport secondaire, savoir, en tant que la Bonté et la Vérité divine sont les principes de penser et d'aimer toute créature, « in quantum, scilicet, Bonitas et Veritas est principium intelligendi et amandi omnem creaturam » (2).

Cette dernière phrase nous livre toute la pensée de saint Thomas. Dans son École, la créature n'est en relation formelle qu'avec l'essence divine. Aussi, pour retrouver un rapport entre une personne divine et la créature,

---

(1) S. Thomas, I, q. 34, a. 3. — Je laisse de côté le rôle *opérateur* qui concerne une question que je ne puis traiter ici.

(2) *Ibid.*, I, q. 37, a. 2, ad 3^{um}.

il faut passer par cette essence. C'est la Bonté essentielle, c'est la Vérité essentielle, qui sont en relation *formelle* avec la créature. Quant au Verbe et au Saint-Esprit, ils ne contractent de relation avec la créature, que parce qu'ils procèdent des facultés de connaître et d'aimer.

On retrouve, et plus clairement encore, la même explication, dans la réponse à l'objection qui précise le mieux le point de la difficulté.

Voici l'objection :

« Il semble que le nom de Verbe n'emporte aucun rapport à la créature. En effet, tout nom qui signale un effet dans la créature est en Dieu un nom essentiel. Or le Verbe n'est pas un nom essentiel, mais un nom personnel. Donc le Verbe n'emporte aucun rapport à la créature ».

Voici la réponse :

« A cette objection il faut dire que dans un nom personnel la nature est comprise *in obliquo;* car la personne est « la substance individuelle d'une nature raisonnable ». Le nom d'une personne divine n'entraîne donc aucun rapport à la créature, en tant qu'il désigne une relation personnelle ; mais il entraîne ce rapport, en tant qu'il exprime la nature. Cependant rien n'empêche que le nom personnel, en tant que l'essence est incluse dans sa signification, n'emporte un rapport à la créature. En effet, comme il est propre au Fils qu'il soit Fils, il lui est propre qu'il soit Dieu engendré ou Créateur engendré, et de cette manière nous trouvons un rapport à la créature dans le nom de Verbe » (1).

Si je ne m'abuse, cette réponse revient à déclarer que le Verbe, en tant que personne, n'a aucun rapport « for-

(1) S. Thomas, I, q. 34, a. 3, ad 1^{um}.

mel » avec la créature. Car on ne lui attribue ce rapport qu'en vertu de l'identité de la personne et de l'essence. Une telle explication ne se réduit-elle pas à une pure question « d'appropriation »?

§ 5. — Explication qu'en fournit saint Bonaventure.

Écoutons maintenant le docteur Séraphique.

« Le Père, dit-il, connaît Soi-même et toutes choses dans un seul regard. Et lorsqu'il pense à Soi et aux autres choses, il se connaît comme le principe de ce qui n'est pas Lui. Et parce que sa vertu concevante conçoit une image qui embrasse tout ce qui tombe sous son unique regard, il conçoit ou engendre un seul Verbe qui, du Père est l'image, et des choses est l'exemplaire et le type efficient. Ainsi le Verbe tient le milieu, « ita tenet medium »; et l'on dit que le Père agit par le Verbe, et poussant plus loin, on attribue au Verbe lui-même qu'il soit la vertu de Dieu et la sagesse de Dieu (1). Il appert donc que le Verbe divin contient un rapport au Père qui le prononce et qui l'engendre en parfaite ressemblance, et qu'il contient aussi un rapport à la créature, par manière d'exemplaire et de vertu efficiente... Il faut donc comprendre le titre de *Verbe*, comme on a plus haut expliqué le titre de *Don*, « unde, sicut jam dictum est de *Dono*, ita etiam nunc intelligendum de *Verbo* » (2).

Après une lecture superficielle, on pourrait croire que l'explication de saint Bonaventure est absolument identique à celle de saint Thomas. Mais relisez la dernière phrase, pour y remarquer comment le caractère ex-

(1) Cette médiation et cette attribution me semblent avoir été inspirées à notre docteur par les autorités grecques.

(2) S. Bonav., I, dist. 27, p. 2, a. 1, q. 2.

passif du « Verbe » est rapproché du caractère effusif du « Don ». De même que le Don est une sorte d'intermédiaire entre le Donateur et les donataires; de même, le Verbe tient le milieu, « tenet medium », entre le Parlant et les créatures qui entendent. Or il est admis de tous, comme incontestable, que le rapport du Don à la créature est formel et personnel; par conséquent il en doit être ainsi du Verbe, du moins suivant notre docteur. Sa théorie va du Père au Verbe, et du Verbe aux créatures; exactement de la même façon qu'elle va du Père et du Fils au Don, et du Don aux créatures, sans jamais quitter l'ordre personnel.

Il y a donc une nuance sensible entre les enseignements des deux docteurs que nous comparons. Tandis que saint Bonaventure rapproche expressément le « Verbe » et le « Don » en tant que personnes, saint Thomas se contente de rapprocher la « Vérité » et la « Bonté » divines, en tant qu'elles sont en Dieu le principe de la connaissance et de l'amour des créatures.

Inutile de faire encore ici la protestation que j'ai tant de fois répétée. En comparant ensemble les grands docteurs, je ne les juge pas, je ne me permets pas de prendre parti pour l'un contre l'autre; mais je les oppose pour faire mieux connaître chacun d'eux.

§ 6. — Comparaison du Verbe et du Don.

Puisque l'*Étude* actuelle concerne la doctrine de saint Bonaventure, efforçons-nous de l'approfondir davantage.

Nous venons de voir que ce docteur ne craint pas d'assimiler le Verbe au Don dans leurs rapports avec la

créature. Ce rapprochement s'accuse, d'une manière encore plus nette, dans un passage où il compare les trois noms du Fils aux trois noms du Saint-Esprit.

Pour chaque personne, ces trois noms désignent la même procession, mais sous des rapports différents.

« *Esprit* la désigne, dit-il, principalement par comparaison à la vertu produisante, savoir, la vertu spirative; *Amour* la désigne principalement par le mode de procéder qui est un nœud; enfin *Don* la désigne par un rapport conséquent aux deux autres. — De même la procession du Fils est signifiée d'une triple manière par les noms : Fils, Image, Verbe. *Fils*, parce qu'il procède par voie de nature; *Image* parce qu'il procède par manière d'expression; *Verbe*, parce qu'il exprime aux autres, « quia aliis expressivum, ideo Verbum ». C'est ainsi que le Saint-Esprit est *Esprit* par la vertu spirative, *Amour* par manière de nœud, *Don* parce que son propre est de nous lier à Dieu, « quia nos natus connectere, *Donum* » (1).

Rapprochez, je vous prie, ces deux raisons : « quia aliis expressivum, ideo Verbum » — et « quia nos natus connectere, Donum ».

Dans le second cas, il s'agit certainement d'un rapport formel à la créature; donc aussi dans le premier. Ainsi le Verbe est en rapport avec la créature, non uniquement parce qu'il est Dieu connaissant la créature, ni simplement parce qu'il est un concept divin où la créature est *exprimée*, mais parce qu'il est une Parole *exprimant* à la créature la pensée divine, *quia aliis expressivum ideo Verbum*.

Aussi, pour répondre à cette objection que tout nom indiquant un rapport à la créature est un nom essentiel,

(1) S. Bonav., I, dist. 18, a. 1, q. 5, ad 4^{um}.

saint Bonaventure ne craint pas d'admettre, à la manière grecque, une sorte de hiérarchie des personnes dans leurs relations avec les créatures. Terminons par cette dernière citation qui rapproche l'ordre naturel de la création et l'ordre surnaturel de la grâce.

§ 7. — Comment nous nous rapportons au Fils et au Saint-Esprit.

« On objecte, dit saint Bonaventure, qu'un nom qui a rapport à la créature n'est point un nom « notionnel ». Il faut répondre que cela est vrai des noms qui signifient uniquement un tel rapport. Mais le mot Verbe ne signifie ce rapport, ni uniquement ni principalement. Il signifie principalement un rapport au Père, comme nous l'avons expliqué pour le mot : *Don*.

Cependant le Fils et le Saint-Esprit sont désignés, plutôt que le Père, par des noms qui disent un rapport à la créature; parce que, suivant notre manière de comprendre et d'approprier ces choses, ils sont comme un *medium* entre nous et Dieu, « quasi medium sunt inter nos et Deum », et suivant la raison d'appropriation, ce sont eux qui ramènent à Dieu. Voilà pourquoi saint Augustin a dit : « Le Père est le principe auquel nous sommes ramenés, le Fils est la forme que nous suivons, le Saint-Esprit est la grâce par laquelle nous sommes réconciliés » (1). — Voilà aussi pourquoi on dit plus proprement du Fils et du Saint-Esprit que du Père, qu'ils nous sont donnés » (2).

Dans ce beau passage, j'avoue qu'une expression me trouble : « secundum rationem *appropriandi* ». Il est diffi-

---

(1) « Pater est principium ad quod reducimur, Filius forma quam sequimur et Spiritus sanctus gratia qua reconciliamur ». S. August., *De vera religione*, c. 55, n° 113.

(2) S. Bonav., I, dist. 27, p. 2, a. 1, q. 2, ad 5^{um}.

cile de l'entendre d'une pure « appropriation » dans le sens classique du mot, puisqu'il s'agit ici de deux noms formellement personnels et dont on recherche la signification formelle. Faites donc abstraction de cette incise, et tout le développement de notre docteur devient une paraphrase de cette parole de saint Irénée : « Dieu a fait l'homme par ses mains, c'est-à-dire par le Fils et par l'Esprit » (1).

Cette médiation « personnelle » entre le Père et les créatures, exercée par les deux personnes procédantes, est une idée qui a sa racine dans la tradition tout à fait primitive. Elle a toujours été enseignée dans l'École grecque, comme un point capital de la théologie. La Scolastique, en général, n'y a pas attaché la même importance, et n'en parle que passagèrement et comme forcée par quelques textes de saint Augustin. Cependant, plus que tout autre docteur du moyen âge, saint Bonaventure se rapproche sur ce point des anciens Pères. L'*Étude* que nous venons de consacrer à la théorie de ce docteur nous prépare donc pour l'étude des théories orientales : étude que j'entreprendrai, si tel est le plaisir de Marie, Reine et Maîtresse des docteurs grecs et latins.

---

(1) S. Irénée, *contr. hæres.*, lib. IV, *præfat.*, § 4.

FIN

TABLE DES MATIÈRES.

AVERTISSEMENT..... VII

ÉTUDE VIII.

SCOLASTIQUE DU XII^e SIÈCLE.

CHAPITRE I.

MOUVEMENT DES ÉTUDES.

1. — De la théologie avant les écoles de Charlemagne..... 3
2. — De la philosophie au XII^e siècle..... 4
3. — Intrusion de la philosophie dans la théologie..... 6
4. — Attitude du public..... 9
5. — Parti conservateur..... 11
6. — Conduite de l'Église..... 15
7. — Écoles épiscopales..... 16
8. — École de Saint-Victor..... 18

CHAPITRE II.

TENDANCE DES ESPRITS.

1. — Tendance à exagérer la puissance de la raison..... 22
2. — Saint Anselme cède un peu à cette tendance..... 23
3. — Abailard est emporté par le courant..... 26

4. — Saint Bernard s'oppose à l'abus..... 39
5. — Hugues de Saint-Victor cherche à régler cette tendance. 45
6. — Richard de Saint-Victor subit l'entraînement..... 48

CHAPITRE III.

ERREURS SUR LA TRINITÉ.

ARTICLE I. — *Systèmes philosophiques.*

1. — Nécessité d'étudier ces systèmes..... 54
2. — Réalisme..... 55
3. — Nominalisme..... 56
4. — Conceptualisme..... 57

ARTICLE II. — *Roscelin.*

1. — Son nominalisme..... 59
2. — Son erreur théologique..... 61
3. — Il est réfuté par saint Anselme..... 64

ARTICLE III. — *Abailard.*

1. — Premier aperçu de son système..... 65
2. — Abailard confond les propriétés personnelles avec les appropriations..... 68
3. — Fausse explication des processions..... 72
4. — Opportunité d'une condamnation..... 74
5. — Abailard aboutit au sabellianisme..... 76
6. — Abailard aboutit au naturalisme..... 79
7. — Ses erreurs sur le Saint-Esprit..... 82
8. — Il soutient la nécessité de la création..... 84
9. — Jugement sur Abailard..... 85

ARTICLE IV. — *Gilbert de la Porrée.*

1. — Son caractère..... 87
2. — Son éducation..... 89

3. — Ses prédications..... 90
4. — Son procès..... 91
5. — Obscurité de sa doctrine..... 95
6. — Son erreur fondamentale..... 97
7. — Sa théorie de la Trinité..... 102
8. — Bizarre conciliation de l'unité et du nombre..... 104
9. — Jugement sur le système de Gilbert..... 106

CHAPITRE IV.

MARCHE DE LA THÉOLOGIE.

1. — Activité intellectuelle au XII^e siècle..... 109
2. — L'Église dirige cette activité..... 110
3. — Elle ne la détruit pas..... 111
4. — Influence de Gilbert de la Porrée..... 113

CHAPITRE V.

CONSIDÉRATIONS SUR LE XIII^e SIÈCLE.

1. — But de ce chapitre..... 117
2. — Des traités sur la Trinité..... 118
3. — On ne doit voir dans les théories rationnelles que de simples analogies..... 119
4. — Diversité de ces théories..... 121
5. — Légitimité de ces diverses théories..... 125
6. — Manière de les étudier..... 126
7. — Deux sources de ces théories..... 128

ÉTUDE IX.

THÉORIE DE SAINT THOMAS.

CHAPITRE I.

UN PRÉCURSEUR.

1. — Histoire de Pierre Lombard..... 133
2. — Son livre : « Des Sentences »..... 134

3. — Esprit de ce livre..... 135
4. — Pierre Lombard suit saint Augustin..... 137

CHAPITRE II.

FONDEMENTS DE SA THÉORIE.

1. — Pourquoi rapporter les processions à des opérations spirituelles..... 139
2. — De la première procession..... 140
3. — De la seconde procession..... 141
4. — Marche logique de cette théorie..... 143
5. — Discussion de ces fondements..... 144
6. — Cycle de la vie divine..... 146

CHAPITRE III.

PREMIÈRE PROCESSION.

ARTICLE I. — *Du Verbe.*

1. — Signification du mot : « parole »..... 148
2. — Distinction entre la pensée et la parole..... 149
3. — Trois sortes de parole..... 151
4. — Comparaison de ces trois paroles..... 153
5. — Texte de saint Augustin..... 155
6. — Le verbe humain est le concept intellectuel..... 157
7. — Pourquoi appeler « verbe » le concept..... 158
8. — Distinction entre la pensée et le concept..... 160
9. — Vérité et formalité du concept..... 163
10. — Réflexion sur la clarté en théologie..... 166
11. — Du Verbe divin..... 167
12. — En quoi consiste le mystère..... 168
13. — Difficulté de saint Anselme et solution de saint Thomas. 170
14. — Examen de cette solution..... 172

ARTICLE II. — *De l'Image.*

1. — Connexité entre le « verbe » et « l'image »..... 174
2. — Raison de cette connexité..... 175

3. — De la couleur.. 176
4. — De la vision..... 178
5. — Du verbe visuel..... 179
6. — Encore du verbe visuel..... 180
7. — Qu'est-ce que l'idée?..... 181
8. — Identité du verbe et de l'idée..... 182
9. — Le Verbe de Dieu est l'image du Père..... 183

ARTICLE III. — *Du Fils.*

1. — « Eo Filius quo Verbum »..... 183
2. — Théorie de la génération..... 184
3. — Le Verbe divin est engendré..... 185
4. — Perfection de cette génération..... 187
5. — De la paternité divine..... 190

CHAPITRE IV.

SECONDE PROCESSION.

1. — Obscurité de cette procession..... 195
2. — Pourquoi on la rapporte à l'amour..... 196
3. — Immanence de l'amour..... 198
4. — Distinction entre l'amour et son principe..... 199
5. — Comment le Saint-Esprit procède de Dieu..... 200
6. — Procession « ab utroque ». — Démonstration dogmatique..... 201
7. — D'une certaine explication rationnelle..... 202
8. — Explication psychologique du « Filioque »..... 206

CHAPITRE V.

CARACTÈRES PERSONNELS DES PROCESSIONS.

ARTICLE I. — *Préliminaires.*

1. — Les caractères personnels apparaissent à l'origine de la théorie précédente..... 209

2. — Ces caractères s'obscurcissent dans le développement de la théorie..... 213
3. — On peut les faire réapparaître..... 215

ARTICLE II. — *Procession de pensée.*

1. — De la conscience du Moi..... 216
2. — Cette conscience contient la conscience de la nature... 218
3. — De la conscience personnelle en Dieu..... 219
4. — « Filius meus es tu »..... 220
5. — « Ego hodie genui te »..... 221
6. — Retour sur la difficulté de saint Anselme..... 222

ARTICLE III. — *Procession d'amour.*

1. — « Vouloir » et « aimer »..... 224
2. — Amour personnel de soi-même en l'homme..... 225
3. — Amour personnel en Dieu..... 225
4. — Réponse à une difficulté..... 227
5. — De l'amour d'amitié dans l'homme..... 228
6 — De l'amour d'amitié en Dieu..... 229

ÉTUDE X.

THÉORIE DE RICHARD DE S. VICTOR.

CHAPITRE I.

CARACTÈRE DE RICHARD.

1. — Sa nature mystique..... 235
2. — Son érudition..... 236
3. — Originalité de ses écrits..... 238
4. — Son indépendance d'esprit..... 239

5. — Il s'est inspiré des Pères Grecs..... 240
6. — Comment étudier cet auteur..... 241

CHAPITRE II.

OPINIONS THÉOLOGIQUES.

ARTICLE I. — *Théorie de la personne.*

1. — Définition classique de la personne..... 244
2. — Richard l'attaque..... 245
3. — Il propose une nouvelle définition..... 246
4. — Point de départ de cette définition..... 247
5. — Concept de la personne..... 248
6. — Du mot « existentia »..... 249

ARTICLE II. — « *Substantia genuit substantiam* ».

1. — Richard soutient cette formule..... 252
2. — Pierre Lombard la repousse..... 254
3. — Décret du concile de Latran..... 255
4. — Ce décret ne condamne point la doctrine de Richard. 257
5. — Il ne condamne même pas son langage..... 259
6. — Retour sur le concept de la personne..... 262
7. — Résumé de cette discussion..... 264
8. — Beau texte de Richard..... 265

ARTICLE III. — *Le Fils, image du Père.*

1. — L'explication de Richard comprend deux propositions.. 266
2. — 1re proposition : la raison d'image est dans une propriété personnelle..... 267
3. — Discussion de cette proposition..... 268
4. — 2e proposition : la raison d'image est dans la spiration active..... 270
5. — Petau attaque cette proposition..... 272
6. — Comment on peut la défendre..... 274

CHAPITRE III.

THÉORIE MÉTAPHYSIQUE.

1. — Légitimité d'une théorie métaphysique..... 277
2. — Point de départ. Son vice..... 278
3. — Aséité et unité de Dieu..... 279
4. — Pluralité de personnes. Raison d'ordre naturel..... 280
5. — Raison d'ordre personnel..... 281
6. — Trinité de personnes..... 282
7. — Accord de l'Unité et de la Trinité..... 284
8. — Noms des personnes divines..... 286
9. — Comparaison avec la théorie augustinienne..... 287
10. — Résumé..... 289

CHAPITRE IV.

THÉORIE PSYCHOLOGIQUE.

ARTICLE I. — *De l'amour en l'homme.*

1. — Utilité de cette étude préliminaire..... 291
2. — Amour de soi. — Amour d'amitié..... 292
3. — On s'aime soi-même naturellement..... 293
4. — Cet amour procède formellement de la nature..... 293
5. — Ce qu'il recherche en autrui..... 294
6. — Résumé de ces caractères..... 295
7. — L'amour d'amitié est l'amour d'un autre..... 296
8. — Son objet et son principe formels..... 297
9. — C'est un amour d'ordre personnel..... 298
10. — Son désintéressement..... 299
11. — C'est un don de tout soi-même..... 300
12. — Liberté de l'amour d'amitié..... 301
13. — Résumé de ces caractères..... 303
14. — Comparaison de l'amour naturel et de l'amour personnel..... 303
15. — Conciliation entre Fénelon et Bossuet..... 304

ARTICLE II. — *De l'amour en Dieu.*

1. — Dieu s'aime par un amour essentiel..... 305
2. — Saint Augustin cherche en vain la Trinité dans cet amour..... 306
3. — Richard s'adresse à l'amour d'amitié..... 307
4. — Avantage de ce point de vue..... 308
5. — Objection à prévenir..... 309
6. — De deux écoles philosophiques..... 310
7. — De deux concepts de la Divinité..... 311
8. — Retour sur l'objection..... 312

ARTICLE III. — *De l'amour dans la Trinité.*

1. — Prologue de Richard..... 314
2. — L'amour exige en Dieu une pluralité de personnes.... 315
3. — Cette exigence ne peut provenir que de l'amour..... 317
4. — L'amour exige une Trinité de personnes..... 319
5. — L'amour distingue les deux processions..... 322
6. — Un seul amour est principe du Saint-Esprit..... 324
7. — L'amour exige l'unité de substance..... 326
8. — L'amour est la raison de cette unité..... 327
9. — Des trois modes différents de l'amour..... 329
10. — L'amour dû est aussi noble que l'amour gratuit..... 331
11. — Pourquoi le Saint-Esprit est le Don..... 332

ÉTUDE XI.

THÉORIE DE ALEXANDRE DE HALÈS.

CHAPITRE I.

ESPRIT DE SA THÉOLOGIE.

ARTICLE I. — *Sa place dans l'École.*

1. — Biographie d'Alexandre..... 339
2. — Sa somme théologique..... 341

ARTICLE II. — *Son attachement à Richard.*

1. — Alexandre se déclare le disciple de Richard..... 343
2. — Conformité au sujet de la personnalité..... 344
3. — « Quis habens ». — « Quid habitum »..... 345
4. — Ce qu'il faut entendre par « ordre de nature » en Dieu. 348
5. — Sujet sur lequel Alexandre se sépare de Richard..... 352

ARTICLE III. — *Influence grecque.*

1. — Alexandre cite les Grecs..... 355
2. — On retrouve le diagramme grec..... 356
3. — Liaison des relations divines..... 358
4. — De la signification du nom « Dieu »..... 361
5. — Sens personnel du mot : « Dieu » — Opinion de saint Thomas..... 363
6. — Même sujet. — Opinion d'Alexandre..... 365
7. — Réflexion sur ce qui précède..... 366

CHAPITRE II.

THÉORIE DE LA SECONDE PERSONNE.

ARTICLE I. — *Le Fils.*

1. — Le nom de « Fils » d'après saint Thomas..... 368
2. — Ce nom d'après Richard de Saint-Victor..... 369
3. — Primauté de ce nom d'après Alexandre..... 371
4. — Génération divine. — Preuves d'autorités..... 371
5. — Première preuve de raison..... 373
6. — Deuxième preuve..... 374
7. — Troisième preuve..... 374
8. — Quatrième preuve..... 375
9. — Caractère personnel de la génération..... 376

ARTICLE II. — *L'Image.*

1. — Pourquoi ce nom est-il personnel au Fils?..... 378
2. — Ordre des noms personnels du Fils..... 379

ARTICLE III. — *Le Verbe.*

1. — Rapport entre la génération du Verbe et la pensée divine 380
2. — Raison en faveur de leur identité formelle..... 381
3. — Alexandre conclut à la négative..... 382
4. — La pensée divine doit être conçue, non comme une action, mais comme un état..... 383
5. — Du verbe humain..... 385
6. — Du Verbe divin..... 388
7. — Texte d'Alexandre..... 389

CHAPITRE III.

THÉORIE DE LA TROISIÈME PERSONNE.

ARTICLE I. — *Principes philosophiques.*

1. — Difficulté que rencontrait Alexandre..... 391
2. — Il fonde son système sur un enseignement d'Aristote... 393
3. — Voluntas « ut natura ». — Voluntas « ut voluntas »... 394
4. — Volonté « naturelle ». — Volonté « personnelle »..... 395
5. — L'acte de la volonté personnelle est l'amour..... 397

ARTICLE II. — *Application théologique.*

1. — En Dieu une procession par voie d'amour..... 398
2. — Pourquoi deux processions en Dieu..... 399
3. — Ordre de ces deux processions..... 401
4. — Procession « ab utroque ». — Preuve tirée de saint Augustin..... 402
5. — Preuve tirée de Richard de Saint-Victor..... 405
6. — Résumé..... 405

CHAPITRE IV.

VUE GÉNÉRALE.

ARTICLE I. — *Raison de la pluralité des personnes divines.*

1. — Cette raison est la suprématie de la Bonté..... 407
2. — De la bonté et de la causalité..... 408

3. — De la bonté créatrice, suivant saint Denis..... 410
4. — Comment la bonté pénètre toutes les perfections divines. 411
5. — Raison des noms divins..... 412
6. — « Bonum est prius quam ens »..... 413
7. — Saint Denis invite à s'élever plus haut..... 416
8. — La Bonté est le principe des processions..... 418
9. — Texte d'Alexandre..... 419

ARTICLE II. — *Raison de l'unité divine.*

1. — La Trinité de personnes ne contredit pas l'unité de substance..... 421
2. — Deux sortes d'unités..... 423
3. — Unité de la matière..... 424
4. — Unité de la forme..... 425
5. — Texte d'Alexandre..... 426
6. — Unité spécifique..... 427
7. — La Trinité est la perfection même de l'Unité..... 428

ÉTUDE XII.

THÉORIE DE SAINT BONAVENTURE.

CHAPITRE I.

GÉNÉRALITÉS.

ARTICLE I. — *Historique.*

1. — Origine de la faveur dont a joui la doctrine de Pierre Lombard..... 435
2. — Comment le livre des Sentences devint un texte officiel. 436
3. — Situation de saint Bonaventure..... 438

ARTICLE II. — *Concept de la personnalité.*

1. — Comment saint Bonaventure vise la nature avant la personne..... 440

2. — Raison de la personnalité..... 443
3. — Comment saint Bonaventure vise directement la personne. 444
4. — Résumé..... 446

Article III — *Métaphysique Dionisienne.*

1. — Importance de cette digression..... 447
2. — Caractère « statique » de la métaphysique péripatéticienne..... 448
3. — D'une métaphysique « dynamique »..... 450
4. — Deux sens du mot « acte »..... 451
5. — Comment Dieu est acte pur..... 452
6. — Théorie péripatéticienne des passions de l'être..... 453
7. — « Primum, quia principium »..... 455
8. — De l'unité suivant saint Bonaventure..... 456
9. — « Principium, quia primum »..... 457

CHAPITRE II.

RAISON DES PROCESSIONS.

Article I. — *Raison de causalité.*

1. — Saint Bonaventure tient compte de la raison psychologique..... 459
2. — Causalité par nature et par volonté..... 460
3. — Volonté naturelle et volonté personnelle..... 461
4. — Rôle personnel dans les processions..... 462

Article II. — *Raison métaphysique.*

1. — Bonté et primauté..... 465
2. — Raison de la pluralité des personnes..... 466
3. — Développement..... 467

CHAPITRE III.

PREMIÈRE PERSONNE.

Article I. — *Généralités préparatoires.*

1. — Division de ce chapitre..... 470

2. — Quelques définitions théologiques..... 471
3. — Innascibilité. — Aséité. — Paternité..... 473
4. — Constitutifs des personnes. — Première opinion..... 475
5. — Opinion de saint Thomas..... 477
6. — Attitude de saint Bonaventure..... 479

ARTICLE II. — *De l'innascibilité.*

1. — « Ideo Pater quia generat »..... 480
2. — Objection..... 481
3. — Réponse..... 483
4. — L'innascibilité est la raison fondamentale des processions. 484
5. — Discussion de cette thèse..... 489
6. — Réflexion sur ce débat..... 492

ARTICLE III. — *Résumé philosophique.*

1. — Principes admis par saint Thomas..... 493
2. — Application à la théorie du Père..... 494
3. — Paternité et génération..... 495
4. — Principes admis par saint Bonaventure..... 496
5. — Application à l'innascibilité..... 497
6. — « Hypostasis inchoata et completa »..... 499
7. — Comparaison des deux théories..... 500
8. — « Pater semper generat »..... 501
9. — Splendeur de l'innascibilité..... 503
10. — Remarque finale..... 504

CHAPITRE IV.

DEUXIÈME PERSONNE.

ARTICLE I. — *Le Fils.*

1. — Le Fils procède par voie de nature..... 506
2. — Génération humaine et génération divine..... 508

ARTICLE II. — *L'Image.*

1. — Le Fils est l'image de la personne du Père..... 511
2. — En quoi consiste la raison d'image..... 512

3. — « Species in imagine »..... 514
4. — Digression sur le caractère personnel de la paternité.... 516
5. — Application à la ressemblance filiale..... 520

ARTICLE III. — *Le Verbe.*

1. — Ce qu'il faut entendre par « verbe mental »..... 522
2. — « Eo Verbum quo Filius »..... 523
3. — Le concept suppose une fécondité..... 524
4. — Comparaison des deux théories du concept..... 527
5. — Rôle manifestateur du verbe mental..... 530
6. — On en déduit la fécondité de l'intelligence humaine..... 533
7. — Caractère personnel du verbe mental..... 536

CHAPITRE V.

TROISIÈME PERSONNE.

ARTICLE I. — *Généralités.*

1. — Écueil de la théorie psychologique..... 540
2. — Comment on évite cet écueil..... 542
3. — Saint Anselme, saint Thomas, saint Bonaventure..... 544
4. — Retour sur l'amour naturel et l'amour personnel..... 546
5. — « Usus in munere »..... 548
6. — Des diverses sortes de dilection..... 549

ARTICLE II. — *Démonstration rationnelle.*

1. — Point de départ..... 550
2. — Première proposition : Il existe une procession par voie de libéralité..... 551
3. — Deuxième proposition : Cette libéralité est un amour... 553
4. — Troisième proposition : Cet amour est une charité mutuelle..... 554
5. — Caractères de cette charité..... 555

ARTICLE III. — *Le Don et le Verbe.*

1. — Titre de Don expliqué par saint Augustin..... 557
2. — Ce titre signifie une relation à la créature..... 559
3. — Il en est de même du titre de Verbe..... 561
4. — Explication qu'en fournit saint Thomas..... 562
5. — Explication qu'en fournit saint Bonaventure..... 564
6. — Comparaison du Verbe et du Don..... 565
7. — Comment nous nous rapportons au Fils et au Saint-Esprit..... 567

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

6834

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709